CONSTANTIN TSATSOS

FILOSOFIA SOCIALĂ A VECHILOR GRECI

UNIVERS

Scanned with OKEN Scanner

ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΣΑΤΣΟΥ,
Ἡ κοινωνική φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων ἑλλήνων
Β' ἔκδοση βιβλιοπωλεῖον τῆς „Ἑστίας" Ι. Δ. Κολλάρου & ΣΙΑΣ ΑΕ.,1970

(C) BY CONSTANTINE TSATSOS, 1970.

Toate drepturile asupra acestei versiuni sînt rezervate
Editurii UNIVERS

Scanned with OKEN Scanner

CONSTANTIN TSATSOS

FILOSOFIA SOCIALĂ A VECHILOR GRECI

— Cu un cuvînt al autorului —

În românește de *Lia Brad*
Prefață de *Romul Munteanu*

Editura Univers
București, 1979

Scanned with OKEN Scanner

CONSTANTIN TSATSOS ŞI FILOSOFIA SOCIALĂ

Era în 1977, pe la mijlocul lunii octombrie.

La Atena, arşiţa aceea istovitoare din timpul verii se mai potolise, turiştii erau şi ei mai rari, iar portocalii de pe marginile străzilor lăsau să se vadă nişte fructe aurii ce păreau adevărate elemente de decor.

În piaţa Sintagma gărzile în costume naţionale defilau în pas de dans în faţa palatului guvernamental, ca nişte autentici balerini, stîrnind mereu curiozitatea străinilor, în vreme ce mii de porumbei mîncau liniştiţi seminţele aduse de copiii veniţi să asiste la acest spectacol cotidian.

Întîlnisem o mulţime de scriitori şi prieteni pe care îi cunoşteam de multă vreme, la care s-au adăugat alţii noi şi, nu o singură dată, am înnoptat cu ei în Placa, unde muzica de buzuchi se răspîndea în valuri trepidante prin acel aer pur, parfumat de mirosul atît de penetrant al eucaliptului.

Dar, pentru mine, evenimentul cel mai de seamă din această memorabilă vacanţă ateniană avea să fie întîlnirea cu Constantin Tsatsos, Preşedintele Republicii Elene.

Nu văzusem niciodată un preşedinte de stat în cabinetul său de lucru şi nici nu-mi puteam imagina obiectul discuţiei pe care urma s-o avem. Dealtfel, nimic nu era premeditat, nimic nu era organizat cu anticipaţie. O vagă emoţie îşi făcuse loc în sufletul meu, ba chiar o mică nelinişte. Totuşi aveam sentimentul că nu mă mişcam pe un teren vid, că nu mă găseam într-un simplu cadru convenţional. Ştiam ceva despre omul pe care aveam să-l întîlnesc. În vara anului 1977 apăruse în limba română o culegere de aforisme şi cugetări din opera gînditorului grec, care însumau nucleul unei concepţii despre societate, existenţă, artă,

știință și filosofie, prezentă în cele patru volume apărute în limba greacă între anii 1969—1972.

În mintea mea începuse un adevărat joc al ideilor și al reprezentărilor, stimulat de lectura acestei opere. Mi-am spus că aforismul, în pofida structurii sale laconice, reprezintă un act de confesiune directă sau indirectă, care oferă cititorului posibilitatea de-a intra în spațiul intim de gîndire al unui autor. Cugetarea de această factură are o puternică tentă lirică. Ea face să fuzioneze un demers intelectual complex și variat cu o instrumentație literară subtilă, plină de rafinament, aptă să dezvăluie darurile unui autentic scriitor.

În același timp, mi-am spus că aforismul este o explozie biografică fragmentată, iar actul de lectură unificatoare a acestor gînduri aparent risipite nu face decît să ducă la reconstituirea portretului intelectual al unui gînditor a cărui conștiință s-a întîlnit în cele mai variate ipostaze cu existența.

Or, filosoful grec care citise încă din tinerețe cu o anumită fervoare operele lui Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvernagues etc., știa că aforismul poate fi o mască, un pretext de comunicare a unor reflecții originale și, totodată, un excelent mijloc de etalare a cogitoului propriu.

Am observat astfel că informațiile transmise de Constantin Tsatsos prin aforismele sale nu au niciodată un caracter neutral. Conștiința pozițională a autorului o pregătește în permanență pe aceea a cititorului. Între actele de admirație față de operele unor mari maeștri și afinitățile elective ale gînditorului grec există o gamă complexă de fenomene și forme de comportament menite să lumineze modul de-a fi al unui filosof, atitudinea sa față de evenimentul cotidian, ca și față de valorile eterne ale vieții și ale artei etc. Dar toate acestea împreună relevă și justifică un mod de-a gîndi și, mai cu seamă, demonstrează necesitatea filosofiei ca o *supraștiință*, ca un act de căutare continuă a unui adevăr absolut.

Or, cei doi pivoți ai gîndirii filosofice, concepute de Constantin Tsatsos sînt Platon și Kant. Concepția sa generală despre lume și existență poate fi raportată la idealismul german, învățatul care studiase la Heidelberg trăgîndu-și seva gîndirii proprii din neo-kantianismul epocii sale de eflorescență.

Aforismele lui Constantin Tsatsos reprezintă un ghid intelectual cu puncte cardinale fixe și evidente. Cugetările de acest gen sînt destinate să lumineze scrieri mai vechi și să pregătească înțelegerea altora de mai tîrziu. Concepute ca un *testament* lăsat posterității, reflecțiile gînditorului grec nu vor să neglijeze nimic. Ele duc la stabilirea unor ierarhii

Scanned with OKEN Scanner

literare şi filosofice în scara proprie de valori fixată de autor, indică versuri şi stiluri intrate definitiv în marele muzeu al artelor, subliniază căile unei gîndiri originale, precizează relaţia dintre *idee* şi *faptă*, departajază filosofia de alte ştiinţe şi anunţă practica unei activităţi politice, capabilă să creeze o nouă *cetate ideală* a timpului nostru, cu o îndepărtată rezonanţă din gîndirea lui Platon.

Constantin Tsatsos mărturiseşte astfel că Goethe este învăţătorul şi îndrumătorul său, autorul lui *Faust* şi Shakespeare fiind consideraţi, alături de Homer, cei mai mari scriitori ai lumii. Sedus de exprimarea aforistică, gînditorul grec admiră în modul cel mai firesc „artiştii verbului condensat", ca Pindar, Tucidide, Aristotel, Tacit, dar şi poezia chineză pe care o socoteşte o mare „şcoală a expresiei artistice".

Dar meditaţia la care incită aforismele enunţate de Constantin Tsatsos duce la concluzia că cele mai multe gînduri ale autorului sînt polarizate în jurul conceptului de filosofie şi a raporturilor sale cu alte căi de investigare a existenţei umane. Ni se pare astfel semnificativă observaţia gînditorului grec că nici o *ştiinţă specifică* nu-şi este suficientă sieşi, suportul teoretic al fiecărei sfere de cercetare ancorînd în cele din urmă în gîndirea filosofică. Drumul spre *universalitatea ideii* traversează astfel orice ştiinţă particulară, ajungînd în domeniul gîndirii abstracte, care se revarsă în modul cel mai firesc în filosofie. Demersul filosofic pur începe însă din clipa în care fenomenele concrete sau evenimentele se convertesc în *idei*.

Spirit realist şi lucid, gînditorul grec este deplin conştient de faptul că „filosofii sînt puţini", numeroşi fiind doar popularizatorii şi comentatorii gîndirii exprimate de alţii.

De aceea, Constantin Tsatsos evită cu tenacitate orice tiranie a modei sau a unor modele prestabilite de gîndire. El îşi declară cu plăcere maeştrii, dar ştie că originalitatea se configurează doar prin *distanţa* realizată faţă de aceştia. Din această cauză şi lecturile devin de la un anumit moment fertile numai în măsura în care un autor se poate regăsi în ele, dar nu mai este tutelat de spiritul acestora, indiferent care ar fi valoarea lor.

Scriitor şi filosof, Constantin Tsatsos trăieşte o continuă fascinaţie în faţa realului şi a universului imaginar. Spirit raţionalist prin excelenţă, gînditorul grec ştie că orice comportament uman pendulează între starea lucidă, de veghe, şi starea de reverie. Şi dacă visarea poate deforma realitatea, reprezentînd din acest punct de vedere un pericol, filosoful nu-şi interzice dreptul de explorare a universului subconştient şi a reveriei, dar se supune în cele din urmă rigorilor *judecăţii logice*.

Scanned with OKEN Scanner

Constantin Tsatsos ne avertizează mereu că *viața este gîndire*, iar fapta trebuie supusă *rațiunii*. Și dacă legile prin forța lor coercitivă justificabilă pot duce la abuzuri, filosoful activității practice pledează pentru o politică, privită ca o „artă a vieţuirii", care să nu poată ieşi din cadrul unor norme etice.

Gînditor umanist prin excelență, Constantin Tsatsos se străduiește să concilieze *spiritul legilor* cu *spiritul eticii*, ca și *rațiunea* ființei umane cu acele explozii misterioase ale subconștientului, *iraționalul*, *inexplicabilul* făcînd parte din existența noastră, poate și din cauză că mintea omenească nu a izbutit să se înțeleagă pe sine în totalitatea sa.

Mergeam spre cabinetul de lucru al Preşedintelui Republicii Elene copleşit de multe dintre aceste reflecții. Începusem parcă să înțeleg ceva din ființa acestui filosof și om de stat pe care urma să-l întîlnesc.

În camera de aşteptare care ducea spre cabinetul de lucru al omului de stat, pereții erau acoperiți în întregime de rafturi încărcate cu mii de cărți. În cele cîteva minute de aşteptare am putut vedea tomuri masive de filosofie antică și modernă, cărți de drept în diferite limbi, ba chiar și numeroase opere literare.

Deodată s-a deschis o ușă masivă și în fața mea a apărut un om mărunt, care avea însă o grandoare misterioasă, fața sa măslinie fiind brăzdată de linii severe, tipice unui vechi medalion grecesc.

Omul de stat zîmbea seraflc ca un poet. Apoi, încetul cu încetul am descoperit un confrate din viața literară, conversația mea imaginară despre aforismele sale transformîndu-se într-un dialog viu și pasionant despre criza actuală a gîndirii filosofice, despre Şcoala de la Heidelberg și Frankfurt din anii dinainte de război, despre nevoia unei mari zone pașnice în Balcani etc.

Simțeam că discut cu un profesor și gospodar al Eladei, cu un gînditor care concepe faptul politic ca pe un mod de ameliorare a vieții individului, ca și a relațiilor dintre popoare.

Stăruind asupra preocupărilor sale filosofice, Constantin Tsatsos mi-a oferit două din operele sale fundamentale, transpuse în versiuni franceze, *La philosophie sociale des Grecs anciens*, apărută la Paris în 1971, versiunea originală datînd din 1938, și *Dialogues au monastères* (1976), publicată în limba greacă în 1975. Aşadar, un curs universitar ținut în anii cînd Constantin Tsatsos era profesor la Universitatea din Atena, și un lung eseu dialogat la modul socratic, în care șase filosofi abordează în solitudinea sacră a unei abații cele mai variate probleme ale gîndirii și existenței, care îi preocupă pe mulți dintre oamenii din epoca noastră.

Scanned with OKEN Scanner

Stînd nu o dată cu privirile ațintite asupra Acropolelui, mai ales cînd raza luminii lunare cădea direct pe acele coloane ce căpătau o culoare stranie, argintie, reflectam asupra faptului că gîndirea greacă a pendulat vreme îndelungată între *logos* și *mythos*. De aceea, nu m-a surprins faptul cînd în acele zile de vacanță, începînd să răsfoiesc *Dialogurile la mănăstire*, am observat cum Constantin Tsatsos, care este prin excelență un gînditor raționalist, are o preocupare constantă și pentru acel mod de gîndire care depășește frontierele înțelegerii raționale a unor fenomene extrem de variate. Și dacă în *Filosofia socială a vechilor greci* Constantin Tsatsos simte nevoia să precizeze că în bătrîna Eladă s-a produs pentru prima dată întîlnirea dintre conștientizarea iubirii pentru *frumusețea absolută* și *adevărul absolut*, noi ne simțim obligați să adăugăm că în același univers *gîndirea mitică* a căpătat caracterul unei înțelegeri și explicații sistematice a lumii reale și imaginare.

Poate în nici o altă operă a sa, filosoful grec nu abordează într-o manieră atît de tranșantă relația dintre *gîndirea logică* și *gîndirea simbolică*, evitarea conceptului de *gîndire mitică* părîndu-mi-se că are un caracter programatic.

Dialogurile la mănăstire reprezintă, de fapt, o confruntare de idei dintre mai multe „voci" nominalizate, personalizate prin modul lor de gîndire care nu poate deveni niciodată interșanjabilă. Poate tocmai din această cauză lectura operei lasă impresia că toate aceste „voci" nu constituie altceva decît ipostaze ale gîndirii aceluiași autor, demersuri diferite spre marile probleme ale vieții și ale existenței în general, menite să verifice și să justifice coerența fundamentală a unui sistem filosofic de amploare, capabil să absoarbă și să expliciteze unele contradicții aparente sau reale și firești.

Or, gînditorul preocupat de funcția *rațiunii* și a *reveriei*, privite prin modurile lor specifice de apropiere a existenței, a găsit un excelent pretext în *Dialogurile la mănăstire*, de explorare a acestor feluri de cunoaștere multiplă și, adeseori, contradictorie.

Evident că și în această operă, ca și în altele, există un elocvent omagiu adus de fiecare filosof maeștrilor săi, procedeu care nu face decît să scoată în relief sursele originare de gîndire, care duc la un anumit comportament și mod de interpretare a demersurilor apte să dezvăluie sensurile directe sau ascunse ale cunoașterii.

Ilustrativ pe acest plan ni se pare faptul că autorul își intitulează unul dintre capitolele *Dialogurilor la mănăstire Maeștrii spirituali ai celor șase filosofi*. Cum era și firesc, egumenul își reclamă modul de gîndire de la Platon și Nicolaus Cusanus, Iplixis (cu acesta ni se pare

Scanned with OKEN Scanner

că se identifică într-o mare măsură autorul), pleacă de la Platon și Goethe și ajunge la Dante, Shakespeare și Mozart, francezul Basset descinde din Descartes și Montaigne, germanul Harrer se referă la Fénelon, Bossuet, Malebranche ca și Chateaubriand, pentru a ajunge la Péguy, Claudel și Gabriel Marcel. Confratele său Manhorst ne trimite la Goethe și Kant, Synesios ne aduce din nou aminte de Luther, Goethe și Bach, iar celălalt egumen, Sophronios, relevă o altă față a filosofiei și a poeziei, și anume cea idealistă, romantică și mistică, subliniată de operele lui Schelling, Schleiermacher, Eckart și Angelus Silesius.

O mică adunare academică de înțelepți laici și fideiști se angajează astfel într-o lungă și pasionantă discuție despre comprehensiunea lumii, despre literatură și muzică, despre rațiune și credință, despre suflet și trup, despre dragoste și etică, despre politică și justiția umană.

Întreprinderea concepută de Constantin Tsatsos este extrem de dificilă. Ea nu putea fi realizată decît de un gînditor înzestrat cu daruri remarcabile de scriitor și, totodată, cu o cultură filosofică și artistică uriașă, capabilă să susțină un variat registru de limbaje și de concepte pur teoretice.

Cititorul se găsește astfel în fața unei cărți pasionante, a unui „roman filosofic", cum spunea Voltaire, susținut de mai multe „voci", în care întreaga „aventură" a cunoașterii și a gîndirii umane este abordată din cele mai diverse unghiuri de vedere.

Retorica persuasiunii, mînuită cu o rară strălucire de filosofii din *Dialogurile la mănăstire*, face apel la cele mai eterogene argumente. Ele vin atît din sfera solară a *logosului clar*, cît și din acel spațiu misterios al înțelegerii sau al *intuiției iraționale* a unor fenomene care au rămas opace în fața abordării lor logice.

Unul dintre filosofii din *Dialoguri la mănăstire* aduce, bunăoară, în discuție faptul că însăși comprehensiunea estetică nu s-ar putea realiza pe cale conceptuală, ci prin alte mijloace care duc spre *înțelegerea simbolică*. Dar fenomenul acesta nu rămîne valabil numai pentru domeniul artei, ci și pentru unele aspecte din realitate. Posibilitatea cunoașterii prin alte mijloace care depășesc *rațiunea-logos* este justificată prin faptul că însuși *spiritul uman* este mai larg, mai cuprinzător decît rațiunea. Fără îndoială că orice mod de cunoaștere reprezintă o *experiență*, un *act trăit*. Dar relațiile gnoseologice dintre conștiință și existență sînt diferite, și ceea ce nu se poate explica prin *concepte* se poate clarifica prin *simboluri*. Or, această cale de comprehensiune *simbolică* a *indicibilului* capătă în teoria cunoașterii formulată de Constan-

tin Tsatsos o valoare egală cu ştiinţa savanţilor, simbolul putînd să explice *iraţionalul*, aşa cum *conceptul* şi *judecata* exprimă *raţionalul*.

Evident că întregul proces gnoseologic este mult mai complex. În demersul ei spre existenţă, conştiinţa acţionează astfel atît prin *inteligenţă*, cît şi prin *sentiment*. Acest demers poate duce atît la cunoaşterea lumii, cît şi la crearea unor acte diferite în lume. Fiinţa umană se găseşte, prin urmare, într-o continuă cursă a cunoaşterii. Ea dispune de resurse suficiente pentru a evita eroarea, dar *plenitudinea logosului* şi a *libertăţii* reprezintă un scop absolut spre care eul cunoscător tinde, dar nu-l poate realiza niciodată. De la Kant pînă la Marx acest proces gnoseologic a fost exprimat în diferite feluri, în opera gînditorului grec motivaţia unui asemenea enunţ avînd însă o evidentă rezonanţă kantiană.

Am venit din mai multe direcţii spre *Filosofia socială a vechilor greci* pentru a putea releva faptul că în ipostaza sa de creator de sistem, care pare a fi absent la un examen superficial, Constantin Tsatsos rămîne fidel unor principii constante, fie că realizează o operă pur speculativă, fie că scrie o carte menită să reconstituie istoria unor idei.

Specialistul în filosofia dreptului se apropie de o asemenea operă de sinteză după îndelungate preparative. După ce a dat publicităţii cărţile sale despre *Conceptul de drept pozitiv* (1928) şi *Problema interpretării dreptului* (1932), cercetătorul se încumetă să caute implicaţiile sociale ale vechii filosofii greceşti, problema *legii*, a *statului ideal*, a *relaţiei* dintre *individ-sistem* şi *comunitatea umană constituită*, reprezentînd adevăratele lait-motive ale acestei complexe opere în care raportul dintre *scriitură* şi *informaţie* constituie o fericită alianţă între *docere* şi *delectare*. Constantin Tsatsos este un *filosof-pedagog*, care nu se sfieşte să-şi instruiască cititorii. El năzuieşte mereu să fie limpede, pentru a desprinde din istoria unor doctrine adevărate lecţii despre *libertate*, despre rolul *legii*, ca şi despre aspiraţia spre un *stat ideal*. Admiratorul lui Socrate, Platon şi Aristotel, cititorul lui Jaspers, Alfred Weber, Glockner, ca şi a unor alţi savanţi iluştri de altădată, de la Heidelberg, Ed. Zeller, K. Fischer, Windelband, Rickert şi E. Hoffmann se apropie de filosofia greacă după ce şi-a format o grilă proprie de lectură. De aceea, demersul istoric al lui Constantin Tsatsos este mereu *tematizat* în funcţie de obiectul urmărit.

Preocupat de originile gîndirii sistematice greceşti, ca şi de condiţiile istorice în care aceasta capătă o anumită autonomie, Constantin Tsatsos realizează o adevărată apologie a filosofiei, privită ca o forţă de emancipare şi modelare a conştiinţei umane.

Scanned with OKEN Scanner

Fiind, de fapt, o activitate a conştiinţei, filosofia reprezintă un proces de contemplare a lumii, un demers speculativ şi o formă de acţiune. Vizînd scopurile ultime, fundamentale ale lumii, filosofia *judecă* realitatea în funcţie de *postulatele gîndirii*. În căutarea permanentă a *universalului* şi a *adevărului absolut*, filosofia face din spirit *obiect* şi *subiect*. Privită ca *haos*, realitatea capătă coerenţă şi sens prin gîndirea filosofică. Posibilă doar atunci cînd conştiinţa se eliberează de o anumită apăsare a realităţii, filosofia este apreciată de Constantin Tsatsos ca un uriaş laborator în care se făureşte *libertatea*. În acest demers continuu spre adevăruri fundamentale, *filosofia socială* este definită de autor ca un act de explorare a problemelor vieţii şi, totodată, ca o formă de conştientizare a raportului dintre individ şi comunitatea socială.

Este însă adevărat că profesorul grec nu este preocupat de o *filosofie a cotidianului*, aşa cum procedează unii gînditori mai tineri din vremea noastră. El examinează acele sisteme ample teoretice construite de marii filosofi greci ca Socrate, Platon şi Aristotel, ca şi de unii dintre discipolii lor, pentru a releva acea preocupare constantă a unor străluciite spirite speculative de a găsi *modele ideale* de organizare practică a vieţii sociale.

Constantin Tsatsos este tipul istoricului de idei care, în demersul său critic spre comprehensiunea lor logică sau pragmatică, se străduieşte să se elibereze de toate acele obstacole reale sau aparente care ar putea estompa înţelegerea lor totală. De aceea, gînditorul care realizează un discurs filosofic propriu pe marginea altor discursuri se copleşeşte pe sine cu cele mai variate întrebări preliminarii, pentru a putea fi cît mai explicit.

Ca teoretician, autorul pleacă de la premisa că filosofia năzuieşte spre apropierea de adevărul absolut. Dar cum acesta este *imuabil*, el nu are *istorie*. Or, în acest caz, orice demers istoric în lumea ideilor fundamentale pare lipsit de sens. Ieşirea din impas se produce prin faptul că sistemele de căutare a adevărului se schimbă în timp şi, pe această cale, istoria filosofiei devine o istorie a modurilor de gîndire derulate în timp, ca şi a progresului pe care conştiinţa umană îl realizase în această nobilă căutare fără sfîrşit. Dar, în demersul ei teoretic şi practic, filosofia este produsul unor civilizaţii şi, totodată, o forţă generatoare de civilizaţie şi cultură. În realizările ei majore, filosofia nu a fost niciodată un act pur ornamental, un produs de lux, la care, eventual, s-ar putea renunţa. Produs al libertăţii, filosofia apare ca o necesitate firească atît în formele ei speculative, abstracte, cît şi în

deschiderile sale spre etică, politică sau pragmatică a realității sociale. Eliberată de mitologie și religie, orientată spre o înțelegere rațională a lumii și a existenței, filosofia își propunea prin vechii gînditori greci să găsească temelia rațională a modului de organizare a societății.

De aceea, în demersul său istoric prin universul gîndirii vechilor greci, Constantin Tsatsos se comportă în permanență ca un pedagog și logician și, totodată, ca un învățat ce și-a propus să confrunte conceptele și principiile teoretice cu praxisul social. Așa ne explicăm de ce în expunerea generală a unui sistem filosofic, trimiterile spre implicațiile sociale apar fie ca un derivat logic, fie ca o nouă monadă ce-și capătă autonomia ei specifică.

Despre Pitagora ni se spune că a conceput organizarea statului în conformitate cu rigorile legilor matematice, statul pitagoreic fiind, de fapt, o idealizare a statului doric. Distincția între conceptul de *drept natural* și *drept pozitiv* este decelată la sofiști. Dar spiritul critic de care este mereu animat Constantin Tsatsos îl determină să sublinieze faptul că apelul la *dreptul natural* constituie pentru unii o sursă de justificare a egalității sociale, iar pentru alții o cale a inegalității nelimitate, prin legiferarea indirectă a dreptului celui mai puternic.

În *cetatea ideală* concepută de Socrate trebuie să domnească rațiunea suverană, dar în viața socială *legea* este însăși *rațiunea*, supunerea față de lege, chiar și atunci cînd nu este dreaptă, rămîne preferabilă haosului, dezordinii. Și Platon este preocupat de o *cetate ideală*, guvernată de regi-filosofi care au un acut simț al realității. Statul platonician apare astfel ca o necesitate a trăirii individului într-o societate împărțită în clase, unde fiecare om are un loc și o funcționalitate riguros stabilite, *legea* fiind suverană în această cetate ideală, în care fericirea devine un echivalent al virtuții.

Meditația asupra unui *model statal* apare astfel ca o constantă la cei mai de seamă gînditori greci. Constantin Tsatsos caută cu atenție nuanțele de gîndire teoretică și practică, ce conferă fiecărei opțiuni pentru un anumit model nuanțele sale caracteristice. Semnalarea *justiției distributive* la Aristotel apare ca o motivare a unei *egalități relative*, determinată de *valoare*. Privite ca niște virtuți, *legile* duc la o *justiție compensatorie* sau *corectivă*. Aristotel este conștient de faptul că *dreptul natural* poate intra în conflict cu *dreptul pozitiv*, *echitatea* fiind însă aceea care poate interveni în unele cazuri concrete, chiar dacă este contrară unor dispoziții, dar nu opusă dreptului în sine.

Insistența lui Constantin Tsatsos asupra modelor statale concepute de Aristotel ni se pare deplin justificată. Gîndirea aristotelică răzbate pînă în epoca luminilor și multe principii enunțate de el rămîn valabile

Scanned with OKEN Scanner

pînă astăzi. Reflecţiile sale despre tipurile de stat, despre drepturile cetăţeneşti, despre democraţie şi justificarea legilor, despre distribuţia puterilor şi a sistemelor, ca şi principiile sale eronate despre oamenii liberi şi sclavi, sau utopiile sale comunitare radicale care vizează nu numai bunurile materiale, ci bărbaţii, femeile şi copiii, toate acestea reprezintă lumina şi umbra unui sistem utopic care din cînd în cînd a fost convertit pentru scurte perioade într-un mod de existenţă supus inevitabil eşecului.

Excursul lui Constantin Tsatsos în lumea ideilor pure sau a *cetăţilor ideale*, care au rămas doar ca o superbă utopie, este mereu fascinant. Atic, discursul acestui filosof poliglot, şcolit în Elada, la Heidelberg şi la Paris, reface istoria unor idei în aşa manieră încît cititorul de azi se găseşte în faţa unei invitaţii deschise de a medita asupra sistemelor de guvernare, ca şi asupra unor *modele* de *state ideale*, ieşite din sfera utopiei.

Şi cînd această invitaţie vine din partea unui om politic şi filosof, care se străduieşte să concilieze legile cu etica şi aspiraţia umană spre fericire, ea capătă o gravitate avertizatoare, devenind în cele din urmă o lecţie deschisă adresată întregii umanităţi.

ROMUL MUNTEANU

Scanned with OKEN Scanner

CUVÎNT CĂTRE CITITORII DIN ROMÂNIA

Gîndul că, datorită nobilei iniţiative a Editurii Univers, mi se va da posibilitatea să comunic cu publicul român, preocupat de istoria filosofiei, îmi dă o deosebită satisfacţie.

Realizez în această carte o imagine de ansamblu a filosofiei antice greceşti, şi mai ales a filosofiei sociale, care s-a dezvoltat începînd din secolul VI pînă în secolul I î.e.n., acordînd bineînţeles o deosebită importanţă celor doi mari filosofi greci, Platon şi Aristotel.

Această carte-sinteză a fost scrisă şi ca să constituie obiectul unor prelegeri universitare. Are un caracter didactic şi încearcă, fără a prejudicia esenţa conceptelor şi exactitatea formulării, să pună şi la îndemîna nespecialistului cîteva probleme fundamentale ale gîndirii greceşti. Aş fi foarte fericit dacă aş reuşi să mă apropii de cititorul român, aşa cum am avut norocul de-a mă apropia de cel francez, prin traducerea cărţii de faţă, şi de cel grec, prin textul original.

Studiul filosofiei antice greceşti nu este studiul unei lumi de idei care s-a stins şi se menţine doar ca fapt istoric. Ideile de bază alcătuiesc temeliile solide ale gîndirii filosofice europene. Ele constituie un prezent şi un trecut. E greu să te adînceşti în studiul filosofiei contemporane dacă nu-i cercetezi sursele, pe care le aflăm la Platon, Aristotel şi ceilalţi mari filosofi din antichitate.

Acum, cînd relaţiile culturale dintre România şi Grecia se dezvoltă într-un ritm atît de rapid, cred că ideea Editurii Univers de a traduce studiul unui filosof grec asupra filo-

Scanned with OKEN Scanner

sofiei antice greceşti este în folosul ambelor ţări. Adaugă ceva util acestor relaţii şi ajută la mai buna înţelegere dintre cele două popoare.

Se stabileşte în felul acesta o legătură spirituală dorită de Preşedintele Nicolae Ceauşescu şi de mii de prieteni intelectuali români şi greci. Fie ca această carte să reprezinte un salut călduros din partea unui prieten al poporului român adresat mai ales tinerilor studenţi români în filosofie, dar care poate să intereseze şi pe orice cercetător care se ocupă cu problemele fundamentale ale vieţii omului.

Încheind, vreau să mulţumesc Liei Brad care a reuşit să traducă cu succes un text adeseori dificil de redat.

CONSTANTIN TSATSOS

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL I

ÎNȚELESUL ȘI IMPORTANȚA FILOSOFIEI FILOSOFIA SOCIALĂ

Filosofia ca observație rațională. Scriind despre filosofia socială a vechilor greci, mă simt obligat să-mi explic această alegere. O obligație asemănătoare trebuie să resimtă totodată și cititorul. La început, studiile noastre sînt necesare și determinate, căci ele constituie premisele enciclopedice, utile oricărei științe. Dar, de la un anumit punct încolo, avem și trebuie să avem fiecare dreptul de-a ne alege subiectele de studiu. Din această cauză studiem cu plăcere o disciplină la alegere și mai ales o ramură anume a ei. Trebuie să știm care-i este obiectul, în așa fel încît să putem judeca, cu deplină responsabilitate, dacă disciplina aceasta se potrivește cu aspirațiile noastre intelectuale și înclinațiile noastre interioare.

Dar, în mod sigur, pentru a face o asemenea apreciere, nu este suficient să primești un ordin venit dinafară. Într-adevăr, nu ne vom putea consacra studiului decît dacă acesta devine o necesitate a conștiinței noastre. Iar dacă acest adevăr nu este întru totul valabil pentru științele speciale, el este însă absolut valabil pentru filosofie.

Or, pentru a hotărî dacă ne leagă sau ne-ar putea lega ceva de această problemă dificilă, trebuie, de la bun început, și mai mult decît pentru oricare altă știință, să ai o idee generală asupra obiectului său, o idee despre ceea ce este filosofia. Fără îndoială, definiția noastră va fi în mod necesar schematică și apriorică. Nu vom înțelege bine esențialul decît la sfîrșitul studiului, căci definițiile sînt prin natura lor

Scanned with OKEN Scanner

concluzii pe care numai raţiuni pedagogice ne fac să le considerăm la început axiome.

În primul rînd trebuie să ne dăm seama că intrăm într-un domeniu radical diferit de acela al nu ştiu cărei ramuri ştiinţifice speciale. Aici, trebuie nu numai să cunoaştem un material diferit — aceasta constituie dificultatea cea mai mică — dar şi un mod de a gîndi radical diferit.

Filosofia este o activitate a conştiinţei umane. Conştiinţa înfruntă lumea şi acţionează faţă de ea în două feluri. O aduce spre sine, o primeşte, o observă, *o contemplă* cînd o reconstituie în întregime. Este ceea ce face savantul cu legile sale, poetul cu imaginaţia sa, fără să atingă această lume decît prin lumina pe care o iradiază conştiinţa lor. Această activitate a conştiinţei este o *observaţie*. Şi invers, conştiinţa poate merge în lume pentru ca aceasta s-o primească, să i se impună, pentru a-şi înfăptui scopurile în lume, pentru a acţiona; *acţiunea* este a doua formă de activitate a conştiinţei.

Numai observînd facem ca lumea să intre în conştiinţa noastră; acţionînd, facem să intre conştiinţa în lume. Filosofia este observaţie. Ea face, în felul său, ca lumea să intre în conştiinţă. În felul său, căci există şi alte moduri de observaţie, dintre care unele seamănă cu filosofia, dar pe care trebuie să le separăm de aceasta.

În alte epoci, ca şi azi uneori, filosofia a fost confundată cu teologia. În acest caz, filosofia devine instrument pentru întemeierea credinţei religioase. Ea devine, cum s-a spus, slujitoarea teologiei (*ancilla theologiae*), cînd principiile religioase sînt impuse dogmatic, cînd rolul său se reduce la a le formula într-un sistem logic inteligibil şi la a extrage din el idei particulare. Dar filosofia este o observaţie raţională; ea nu se reazemă pe credinţă, ci pe gîndire. De aceea, filosofia este o observaţie liberă, care nu se supune dogmelor dinafară. Ea se supune legilor gîndirii. Ea nu ascultă de nimic iraţional.

Dar şi în interiorul sferei gîndirii trebuie să facem anumite distincţii.

Filosofia ca observaţie sistematică. În antichitate, ca şi, adeseori, în zilele noastre, învăţămintele izvorîte din experienţă, care ne călăuzesc viaţa, ceea ce numim norme morale, erau considerate filosofie: sfaturile bătrînilor pentru cei mai

tineri ; cugetările nelegate de vreun context, detașate ; maximele înțelepților, toate acestea se chemau filosofie. Dar oricîtă valoare ar avea acestea și oricît ar putea să constituie o prețioasă contribuție literară, care ascunde în sine adevărate comori spirituale, nu este vorba, desigur, de filosofie. Le lipsește un element pe care noi îl cerem observației, *unitatea sistematică*, caracterul *științific*, care se manifestă în filosofie prin crearea unui sistem general. Dar mai trebuie să facem încă o distincție.

Filosofia ca teorie a întregului. În antichitate se dădea, de asemenea, numele de filosofie științelor particulare, în mod special geometriei, astronomiei, medicinei. Astăzi, fiecare ramură științifică se delimitează de filosofie. Dar, în decursul istoriei, această distincție nu se realizează decît în mod progresiv, astfel încît, în fiecare epocă, limitele filosofiei sînt diferite. Așa se face că, doar cu puțini ani în urmă, filosofia nu se diferenția de psihologie. Și, chiar și astăzi, mulți persistă în a le confunda.

Așadar, putem spune că nici o cercetare asupra fenomenelor concrete, nici o reflecție asupra „particularului" nu constituie, în adevăratul înțeles al cuvîntului, filosofie. Căci observația filosofică nu studiază fenomene anumite, ci ea concepe lumea în *ansamblul* ei.

Prin urmare, filosofia este, înainte de toate, o observație *rațională* care nu caută să cunoască dogme prestabilite, ca teologia, sau reprezentări teologice, ca mitul religios, ci numai să formuleze concepte logice. În al doilea rînd, ea este o teorie sistematică, științifică, dar care, în al treilea rînd, nu se oprește la particular, ci tratează întregul chiar cînd pleacă de la particular. Astfel, filosofia se deosebește de teologie, de înțelepciunea comună, de științele particulare și de orice altă activitate teoretică a conștiinței.

Așa cum am spus, filosofia se întoarce spre întreg, spre universal. Dar spre ce întreg ? Formula aceasta este oare satisfăcătoare ?

Cu toate că acest concept de totalitate a lumii este în mod logic inatacabil, căci părțile nu pot fi înțelese decît ca părți ale unui întreg, persistă mereu o întrebare : cum este accesibil conștiinței reflexive întregul ca întreg ?

Scanned with OKEN Scanner

Filosofia ca teorie a ideilor. Ce este deci acest întreg? Lumea sensibilă? Aceea pe care o pătrundem prin simțuri? Cel mult științele fizice și psihologice o au ca obiect, și ele o epuizează. De asemenea, istoria în întregime, viața socială sînt explorate pînă la capăt de către științele particulare. Ce-i rămîne deci filosofiei? Toate părțile cognoscibilului sînt acaparate de către științele particulare.

Oare filosofia examinează în ansamblul său ceea ce științele particulare examinează în mod parțial, propunîndu-și astfel să fie un fel de rezumat al acestor științe? Nu, rolul filosofiei nu este atît de redus. Acest ansamblu al tuturor părților este cercetat și epuizat de către științele particulare. Ele îl examinează așa cum este, cum există în timp: acesta este rolul lor și el se oprește aici.

Dar spiritul uman nu se mărginește la atît. El are alte forme de observare și alte aspirații. Obiectele pe care le-au distins științele particulare, exact așa cum sînt date de ele — filosofia nu discută niciodată concluziile științelor particulare — aceste obiecte le judecă filosofia nu după gradul lor de realitate — lucru pe care ni-l spun științele particulare — ci după rostul lor în viață, după scopurile și valoarea pe care o au pentru aceste scopuri.

De aceea filosofia începe prin formularea rosturilor pe care trebuie să le aibă lumea și ne gîndim, evident, la acele scopuri supreme care nu sînt doar un mijloc pentru alte scopuri, ci finalul tuturor acestor scopuri: scopurile absolute, adică idealurile.

De aceea, filosofia aspiră, mai întîi, să înțeleagă ideile, apoi, mulțumită lor, să înțeleagă și să judece lumea. Aceste idei — ideea de adevăr, de frumusețe, de morală, de drept — hotărăsc rostul nostru în viață. În funcție de ele, în funcție de aceste criterii superioare ne este judecată viața. Așa cum le realizează ea și, astfel, dacă își duce sau nu la bun sfîrșit misiunea, tot așa este viața aprobată sau dezaprobată de către gîndirea filosofică.

Dar pentru a îndeplini această *muncă* a ei față de ansamblul lumii și ansamblul ideilor, filosofia trebuie mai întîi să-și controleze propria activitate științifică; trebuie să se controleze pe sine.

Filosofia își observă știința și mai ales esența, le examinează după valoarea lor, studiază în ce măsură își realizează

Scanned with OKEN Scanner

misiunea, adică cercetarea adevărului, și, în afară de aceasta, cum trebuie să se pregătească pentru atingerea acestui scop. Filosofia întreabă care este rațiunea pentru care observația filosofică duce la *adevăr*. Filosofia face astfel critica științei și a filosofiei, adică ceva care depășește observația însăși : ea este *teoria teoriei*.

Astfel întemeiată în ea însăși, ea poate observa apoi, în mod ideal, tot restul lumii — lumea fizică și lumea istorică —, ea poate judeca în ce măsură lumea se dezvăluie ideilor, scopurilor supreme spre care trebuie îndreptată, și cum ar trebui să se constituie fiecare lucru pentru ca să fie în acord cu ideile, pentru ca să aibă o valoare. Filosofia este, în general, o ideologie, *o axiologie*.

Filosofia, teoria gîndirii. Obiectul filosofiei este aprecierea rațională a realității, după postulatele gîndirii, gîndirea fiind considerată ca expresie totală a ideilor. Astfel se identifică ideile cu gîndirea. Această coreferențialitate a ideilor, adică a spiritului și a realității, este ansamblul, unitatea spre care se întoarce teoria filosofică. Lumea reală în întregul ei n-ar fi o lume, ci un haos, fără gîndirea care poate și trebuie s-o conducă. Ar fi o îngrămădire de evenimente întîmplătoare, n-ar avea pentru noi nici o valoare, nici un sens.

Pentru a înțelege acest raționament, să privim ceea ce e mai aproape de noi, viața istorică. Ce sens ar fi avut istoria și evoluția dramatică a omenirii dacă, din această înfruntare n-ar fi învins, cu timpul, precum răsar în natură marile flori singuratice, creațiile marilor spirite umane, uriașele realizări ale gîndirii ? Ce sens ar avea destinul Greciei fără Eschil, fără Platon, fără Alexandru, fără binefacerile civilizației pe care ea și-a dobîndit-o în decursul lungii și grelei sale existențe ? Ce sens, ce valoare ar avea acest destin fără întruchiparea spiritului pe care ea a reușit s-o realizeze ? Ce-ar fi însemnat Evul Mediu, ce rost ar fi avut să existe, dacă n-ar fi existat această capodoperă care este catedrala gotică ? Ce sens ar avea lumea modernă, ce rost ar avea propria noastră viață fără Renaștere, fără Revoluție, această împlinire a epocii Luminilor ? Toate aceste epoci și întîmplări, toată istoria, tot destinul omenesc, totul are un sens, o rațiune de a fi. Totul trebuia să se producă pentru realizarea ideilor, pentru ca spiritul să devină realitate. Lumea capătă un sens și o va-

Scanned with OKEN Scanner

loare, capătă raţiunea de a trăi din clipa în care există pentru a realiza aceste scopuri supreme, ideile, principiile, postulatele gîndirii.

Lumea are un sens, întreaga geneză a vieţii este o înaintare progresivă şi, aşa cum vom vedea, dialectică, spre împlinirea marilor opere ale spiritului uman. Lumea îşi justifică existenţa şi încetează să fiinţeze ca un fenomen întîmplător atunci cînd noi vedem în ea o împlinire a idealurilor. Numai în felul acesta ansamblul său încetează a fi un haos, o *dezordine*, după expresia lui Platon, şi devine o *ordine*, un *cosmos*. Atunci, într-adevăr, ea este unită pentru un scop unic: realizarea valorilor supreme ale gîndirii. Ea devine o unitate, un ansamblu în raport cu spiritul. De aceea, dacă vrem să dăm o bază şi un sens lumii, trebuie să admitem în principiu că ea este *un ansamblu*, şi că în întregimea sa urmează o devenire dialectică.

Filosofia se orientează spre universal, dar universalul nu se formează decît în raport cu gîndirea. El există numai pentru idei, care stabilesc universalul. Acesta nu există decît în lumina gîndirii. Acest universal este universalul care generează ideile. Filosofia contemplă universalul, adică lumea, ca pe un tot, ca pe o unitate...

Lumea cunoaşterii este de ordin spiritual, ideologic, axiologic. Aceasta înseamnă că ea observă lumea materială din punct de vedere al valorilor absolute, al gîndirii, al spiritului... Filosofia este o autocunoaştere, o autoconştiinţă. A filosofa, acesta este adevăratul sens al dictonului: „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Aici, acest cuvînt atît de folosit capătă adevăratul său sens original; şi noi înţelegem ce trebuie să fi însemnat el pentru aceia care l-au înscris ca primul principiu de viaţă spirituală pe frontonul templului acelui zeu care simboliza, în modul cel mai pur, spiritul, templul lui Apollo de la Delfi.

Filosofia, libertate interioară. Cînd observăm ceva, acest ceva se aşază în faţa conştiinţei noastre, îi rezistă, i se opune; pentru ea este ceva, un *obiect*. Cînd îl observăm şi luăm cunoştinţă de el, dăm un conţinut conştiinţei. Teoria face ca lumea obiectivă să fie considerată conţinut al conştiinţei subiectului care observă. Prin teorie, subiectul face din obiect conţinutul său, şi-l însuşeşte. Or, obiectul teoriei filosofice

Scanned with OKEN Scanner

este gîndirea în realizarea ei. Și subiectul, în teoria filosofică, este iarăși gîndirea, ca ansamblu al ideilor. În teoria filosofică, gîndirea obiect și gîndirea subiect sînt contopite într-un singur tot. Această uniune marchează ora vieții filosofice. Și în această oră spiritul uman își găsește împlinirea, ora fericită pe care ne-o dezvăluie poetul în versul său :

„Lumina străluci, omul își recunoscu atunci propriul eu“ [1].

Dar această uniune mai semnifică ceva. Din clipa în care conștiința filosofică face din lume propriul său conținut, din clipa în care ansamblul său se fondează în conștiință, aceasta dobîndește în fața lumii un loc primordial. Datorită filosofiei, noi surprindem întreaga realitate într-o rețea spirituală din care nu mai poate scăpa, o stăpînim prin gîndire. Conștiința nu mai depinde atunci doar de realitate. Nu mai este deloc limitată de ea sau de oricare din elementele ei, de nimic temporar, schimbător, relativ în existența sa. Conștiința nu mai e limitată decît de ea însăși. Legea sa este propria-i lege. Conștiința devine autonomă, suverană, *liberă*. Filosofia eliberează gîndirea ; ea este o libertate spirituală. Numai cei care pot trăi fără să se supună dogmei, superstiției, numai cei care își asumă riscul de-a nu trăi decît cu eul lor în loc să trăiască sub dependența impulsurilor cotidiene și a obiceiurilor vechi, numai cei care întrețin conștient în ei o dorință de eliberare spirituală, o nespusă cerință de libertate, numai aceștia pot să ajungă la filosofie. Filosofia trebuie concepută înainte de toate ca un mare laborator unde se făurește libertatea, dominînd realitatea.

Aceste pagini sînt ca o chemare la un efort comun pentru a ne elibera interior, spiritual. O asemenea acțiune este, în mod sigur, dificilă. Ea presupune o istorie, o educație spirituală prealabilă. Or, cu toate că în acești ultimi ani, interesul pentru filosofie și dragostea pentru filosofie au început să înlocuiască, cel puțin la tineri, neîncrederea de altădată, trebuie totuși să recunoaștem și să considerăm ca pe o faptă foarte dureroasă marea lipsă de spiritualitate care se mai observă în jurul nostru. Cei mai mulți nu consideră viața ca pe un efort spiritual. Acesta e răul de care trebuie să scăpăm, care trebuie să scadă. Și eu sper că va scădea cînd va reîncepe

[1] Dionyssos Solomos (1798—1857), *Porfiros*.

să alerge prin sufletele tinerilor noştri un fior de entuziasm, o dorinţă adîncă de viaţă spirituală adevărată. Această dorinţă trebuie s-o încălzim şi s-o intensificăm, trebuie să devină o voinţă şi o decizie, pentru ca să vedem încet-încet spiritul filosofic animîndu-se din nou pe acest pămînt al Eladei, care a rodit cele mai frumoase fructe.

Filosofia socială. Aceste raţiuni morale pe care le-am formulat pentru studiul filosofiei în general trebuie să le formulăm şi mai net pentru filosofia socială, care examinează realitatea din punct de vedere al ideilor care guvernează viaţa oamenilor în societate.

Filosofia socială se află în relaţie directă cu problemele vieţii noastre, cu poziţia noastră personală în ansamblul social. Ea este în stare să lumineze existenţa noastră istorică şi să întemeieze acţiunea noastră politică. Fără îndoială, filosofia este teorie ; şi pentru mulţi oameni, teoria rămîne încă atît de departe de practică. Cu toate acestea, distanţa nu există decît dacă privim cu ochi de miopi, frîntură cu frîntură, viaţa noastră şi acţiunea noastră. Teoria rămîne încă departe de acţiunea cotidiană. Dar, dacă ne plasăm pe un punct de vedere mai spiritual, care ne permite o privire mai largă, atunci descoperim dintr-o dată cît de decisivă este influenţa ideilor în dezvoltarea istoriei şi a societăţii. Descoperim astfel pericolul de-a lăsa în noi, într-un stadiu inform, şi de-a neglija ideile care au asupra vieţii noastre o influenţă atît de bogată...

Filosofia ne pune în lumină ideile şi, din acest punct de vedere, ne face să vedem noi înşine conştiinţa noastră, ne face să vedem rotiţele, singularităţile, străfundurile, pericolele, vicleniile şi îndrăznelile sufletului nostru ; nu numai că ea ne călăuzeşte în îndeplinirea funcţiei teoretice a conştiinţei, dar creează ea însăşi, ea singură, conştiinţa noastră practică, şi ne completează gîndirea morală. Filosofia socială ca parte a filosofiei practice dezvoltă interesul nostru moral pentru societate, conştiinţa noastră socială. Ea este deci, în primul rînd, cea care ne face în mod real conştienţi de viaţa socială şi istorică din jurul nostru.

Ea ne va dezvălui, dintr-un punct de vedere nou, legăturile cele mai intime dar şi opoziţiile dintre individualitatea noastră şi ansamblul social. Astfel, ea ne va asigura perspec-

Scanned with OKEN Scanner

tiva necesară pentru ca să putem situa, cu deplină responsabilitate, personalitatea noastră în fața ansamblului social... Astfel, ea justifică și leagă de asemenea evenimentele aparent împrăștiate și dezlînate ale istoriei, ea furnizează o bază substanțială științelor particulare, politice, sociale și juridice.

Ea ne procură instrumentul necesar situării conștiente a propriei noastre vieți în ansamblul social, dar și ansamblul social în ansamblul istoriei ; și, dincolo de aceasta, situarea întregii istorii, cu destinul său, cu asprimile sale, cu grandoarea sa, cu scopurile sale îndepărtate, în ordinea universului...

Trebuie să ne amintim că mai există oameni care, dacă nu soluționează problemele în care s-a frămîntat tot ceea ce gîndirea umană a dat mai strălucitor, simt și judecă propriul lor eu ca nedemn de misiunea încredințată omului în lume.

Trebuie, noi toți, ca și ei, pe măsura puterilor noastre, să ne asumăm viața nu ca pe un eveniment fortuit, ci ca pe o necesitate, ca pe o misiune. Sfidînd, pe cît posibil, scara obișnuită de valori a vieții, eliberați de orice legătură cu dogmele perisabile și cu modele inconsistente, ne putem organiza viața fără să ținem seama de unele voci dimprejur, ci numai și mereu în lumina idealului. Să nu cerem justificare aprobării zgomotoase a ființelor pe care întîmplarea le face să umble în jurul nostru, care gîndesc azi într-un fel, mîine în altul, pe placul intereselor. Să cerem ceva doar vocii care se află în adîncul conștiinței noastre. Desigur, ea nu este zgomotoasă, ea nu-i decît un freamăt ; dar e sigură, demnă de încredere, e fermă și vine de departe, de foarte departe, din profunzimea cea mai adîncă a lumii interioare.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL II

PROBLEMA ISTORIEI FILOSOFIEI

Adevărul ca idee şi ca istorie. Din punct de vedere al gîndirii, filosofia este teoria lumii ca unitate, ca un tot care nu se întregeşte din însumarea faptelor, ci din raportarea la idei, la spirit, din înţelesul pe care îl capătă această raportare la o întruchipare în viaţă a idealului... De aceea, filosofia are mai întîi în vedere scopurile ultime spre care tinde viaţa în timp ce devine împlinire a gîndirii şi stabileşte, ca teorie generală, criteriile ultime ale înţelesului vieţii, ideile.

Unul dintre aceste scopuri ultime ale vieţii, una dintre idei, este şi ideea de adevăr. Există o parte a întregului vieţii dedicată cercetării acestei idei. Partea aceasta este viaţa ştiinţifică, ştiinţa. Ştiinţa este realizarea ideii de adevăr. Pentru că ne aduce adevărul, are înţeles, are valoare, are o raţiune de a exista. Dar şi filosofia este ştiinţă, însă o ştiinţă a *întregului.* Nu caută adevărul parţial ci caută înţelegerea întregului după criteriile *adevărului...*

Adevărul este o idee. Ca idee este scop ultim şi valoare absolută. Ca orice valoare absolută e valabilă totdeauna şi oriunde...

Şi, cu toate acestea, vorbim de *istoria* filosofiei. Or, în noţiunea de istorie există noţiunea de schimbare, de mişcare, de înlănţuire, de fapte şi acţiuni. În istorie un eveniment se termină şi altul începe. Istoria înseamnă schimbare, înseamnă naştere şi moarte în timp, înseamnă *timp.* Istoria filosofiei înseamnă naşterea diferitelor sisteme filosofice în decursul

timpului. Fiecare dintre acestea este diferit de celelalte. Fiecare dă o interpretare proprie lumii, aduce un adevăr al său. Dar adevărul este o idee invariabilă, idee pentru toţi şi pentru totdeauna, o lume nemişcată. Cum se împacă această idee cu tot ceea ce am spus pînă acum, anume că filosofia are istorie? Filosofia este expresia aceluiaşi neschimbat adevăr. Cînd spunem totuşi că filosofia are istorie este ca şi cînd am spune că însuşi adevărul are *istorie*. Adică adevărul înseamnă naştere, mişcare şi transformare. Aici apare o mare contradicţie. Rezultă o dilemă fără ieşire: sau adevărul este umil şi imuabil şi atunci nu poate avea istorie, nu poate avea mişcare, sau are istorie şi atunci nu este imuabil.

Atîta vreme cît dăm aşadar adevărului accepţia de idee invariabilă, nemişcată, este imposibil să acceptăm şi istoria adevărului şi istoria filosofiei. Istoria filosofiei este în contradicţie cu ideea de filosofie, cu adevărul.

Dar această contradicţie există oare în adevărata cercetare filosofică a problemei, sau doar în gîndirea curentă şi în felul obişnuit de a judeca? Despre faptul că felul obişnuit de a judeca este un duşman necruţător al gîndirii filosofice şi al spiritului în general s-a vorbit mult şi nu poate fi pus la îndoială. Acesta are faţă de adevăr o poziţie implacabil schematică.

Sau impune, în mod dogmatic, ca pe ceva absolut o părere de moment, sau, într-un moment de împăcare, susţine că cercetarea adevărului este imposibilă. În ambele cazuri, concluzia este că istoria filosofiei constă dintr-o serie de falsuri sau de greşeli care, de secole, au legănat în succesiunea lor spiritul uman. Astfel, modul obişnuit de a judeca duce întotdeauna la scepticism. Văzînd astfel filosofia şi istoria ei, acestea îşi pierd orice înţeles şi valoare, pentru că nu aduc nimic adevărului, pentru că neagă adevărul în esenţa lui.

Există oameni şi mai răi decît scepticii, cei care neagă deschis adevărul. Sînt aceia care îşi castrează gîndirea, din teama de a lua o poziţie în faţa vieţii. Toţi acei istorici ai filosofiei care împărtăşesc acest punct de vedere ajung negreşit la o simplă relatare în ordine a diverselor teorii filosofice, fără a recurge la unitatea istoriei şi a gîndirii, fără a lua absolut nici o poziţie faţă de ele, fie ea chiar negativă. Dintre antici, un exemplu este Diogene Laertiu care, dealtfel, constituie o preţioasă sursă de informaţii pentru noi. Pe

Scanned with OKEN Scanner

aceşti istorici ai filosofiei, un mod obişnuit de a-i judeca îi numeşte *obiectivi*, deoarece nu se pronunţă nici pentru nici împotriva uneia sau alteia din teorii, rămînînd neutri. Această obiectivitate este însă în esenţa ei o minciună. Este aşa tocmai pentru că ascunde ceva, pentru că este ea însăşi o negare; o negare neîntemeiată, rece, a unui adevăr unic, a celui obiectiv.

Cel ce crede într-un adevăr obiectiv, şi atunci trebuie, pe bună dreptate, să se numească obiectiv, acela nu poate să accepte ca toate lucrurile spuse să aibă o valoare egală. Şi aceasta pentru că numai un singur lucru constituie adevărul obiectiv, unic.

Filosofia are nevoie de *oameni întregi*, care au «îndrăzneală», care cred într-un adevăr unic şi care, sprijiniţi pe acesta, pot lua o poziţie responsabilă în faţa vieţii. Pentru aceştia, care sînt cu adevărat obiectivi, există un adevăr filosofic. Şi totuşi, pentru ei adevărul filosofic coexistă cu istoria filosofiei. Lucrul acesta, de neconceput pentru felul obişnuit de a judeca, apare, în gîndirea logică, ca logic necesar.

Demonstraţia este greu de făcut. În negarea adevărului filosofiei şi a istoriei acestui adevăr demonstraţiile se fac printr-un raţionament schematic, uşor inteligibil. De aceea şi place această negare facilă. Afirmaţia filosofică este mult mai dificilă. Ca întotdeauna, dealtfel, e mai greu să afirmi decît să negi.

Adevărul este unul dintre scopurile supreme ale vieţii, este o idee. Conştiinţa vrea să atingă acest absolut, să-l realizeze. Dar absolutul este opus conştiinţei, caracterului ei particular, puterii ei limitate. De aceea, idealul este pentru conştiinţă ceva nepieritor şi inepuizabil. Idealul este scopul către care tinde conştiinţa. Calea ei se îndreaptă către acest scop şi el o conduce în calea ei. Idealul conduce, determină conştiinţa şi atunci cînd contemplă şi atunci cînd acţionează. Dar conştiinţa nu poate niciodată să atingă idealul, conducătorul ei, tot aşa cum navigatorul nu ajunge niciodată la steaua polară care îl conduce totuşi în permanenţă. Cu toate acestea, mersul etern către ideal nu e zadarnic. Conştiinţa umană înaintînd mereu către lumea ideii, către lumea de netrecut pentru ea, a absolutului, nu este înşelată. Se mişcă, se dezvoltă, descoperă aspecte noi, antinomii noi. Con-

Scanned with OKEN Scanner

ştiinţa evoluează, are o istorie pe care şi-o face luptînd să găsească adevărul absolut, înaintînd mereu spre un scop greu accesibil. Dar fiecare nou gînd înseamnă şi un nou pas. Drumul ce-i rămîne de parcurs este totdeauna nesfîrşit, absolutul rămîne inabordabil pentru relativitatea umană. Tot înaintînd către ideea adevărului, conştiinţa filosofică îşi creează istoria. Fiece nou aspect descoperit este în conştiinţa filosofică un nou sistem filosofic.

Aşadar, şi *cercetarea* adevărului are o istorie. Oare chiar aceasta să fie raţiunea — raţiune subiectivă — pentru care filosofia are o istorie ? Bineînţeles că nu.

Pînă aici am considerat adevărul ca imuabil şi fix ; ca şi cum adevărul n-ar fi avut istorie. Am considerat că doar conştiinţa umană are istorie. Ceea ce ne interesează acum este dacă adevărul însuşi şi nu cunoaşterea lui are o istorie. Trebuie aşadar să mergem mai departe. Nu numai conştiinţa are istorie ci şi adevărul însuşi are istorie. Această afirmaţie ne-ar duce la concluzia că adevărul nu e fix, imuabil, ci, dimpotrivă, el înseamnă mişcare, devenire, neînsemnînd că adevărul nu este în acelaşi timp unitar, unul şi acelaşi. Dacă şi acest lucru e corect, atunci şi filosofia, expresie a adevărului, are mişcare, istorie. Astfel, s-ar putea explica de ce, fără să negăm adevărul, admitem existenţa unei istorii a adevărului, a unei istorii a filosofiei.

Formele concrete ale spiritului. Am mai spus că în filosofie spiritul observă spiritul ; spiritul, ca unitate de idei, observă spiritul ca realizare în lume a acestor idei. Spiritul observă şi poate să observe spiritul atunci cînd îl recunoaşte în forme concrete prin care acesta este considerat viaţă spirituală. Şi acesta este un mod unic.

Aşadar, filosofia observă spiritul în realizarea sa. Această realizare însă înseamnă însumarea unor forme concrete, o însumare ce nu este totuşi simultană ci succesivă, una urmîndu-i celeilalte. Ea înseamnă schimbare, mişcare, istorie. Ideea există în realizarea sa. În timp ce se realizează, ideea se incarnează în forme concrete, succesive. Ea se schimbă, înaintează, constituie istorie. Ideea nu este una sau alta dintre formele succesive. Adevăr şi idee nu constituie un sistem filosofic sau altul ; este întregul tuturor acestor forme concrete, întregirea realizării sale. Astfel, adevărul integral al filosofiei

Scanned with OKEN Scanner

se realizează într-o serie de etape, momente, forme concrete. Ansamblul tuturor acestora înseamnă adevăr filosofic. Adevărul poate fi asemănat cu o plantă. Gîndirea, cu o sămînță. Pentru ca sămînța să se întregească ea se mișcă, se dezvoltă, trece prin toate stadiile vieții vegetale, se sparge, încolțește, crește, înflorește, rodește. Toată această evoluție, pînă la noua sămînță care se va naște în fruct, reprezintă realitatea plantei. Planta există „în putere", în sămînță. Ea se realizează prin toate stadiile prin care trece ; se realizează printr-o serie de etape de evoluție și se întregește în totalitatea și unitatea acestor momente. Și, după cum adevărul, spiritul evoluează și se mișcă, tot așa și observația filosofică, observația care are ca obiect adevărul spiritului, evoluează și ea, se mișcă, are istorie. De aceea, în principal, există istoria filosofiei, pentru că există și istoria adevărului, a ideii, a cunoașterii.

Dacă acceptăm că adevărul are istorie, sîntem aduși aproape de pericolul de a pierde celălalt element al adevărului, și anume că el este unitar. Oare nu tocmai în integralitatea istoriei filosofiei vom putea găsi adevărul pe care îl căutăm ? Dacă această integralitate a mișcării s-ar reduce la o singură unitate, atunci am avea ceea ce căutăm. Ar deveni unitate dacă toate sistemele filosofice care o alcătuiesc ar căpăta o legătură interioară, în mod obiectiv necesară. Este exact ceea ce se întîmplă. Istoria filosofiei înseamnă mișcarea adevărului realizată în forme concrete, mișcare a spiritului. Această mișcare își are însă ritmul și legile ei, așa cum și creșterea unei plante le are pe ale sale. Transformarea spiritului, în evoluție, dintr-o formă în alta, de la un punct la altul se face pe baza unei necesități spirituale absolute. De aceea, evoluția spiritului, și mai ales cea a filosofiei, are o coerență de nezdruncinat, un ritm necesar, o desfășurare necesară.

Legile evoluției spiritului. Acest ritm, legile pe care le are evoluția spiritului nu e aici locul să le expunem și să le stabilim. Înaintînd în istoria teoriilor filosofice, vom avea o imagine a acestor legi ale spiritului în chiar faptele înseși. După cum vom vedea, diversele sisteme filosofice nu se nasc întîmplător și nu sînt nici fără legătură între ele, ci alcătuiesc o continuitate logică decurgînd din legăturile necesare

Scanned with OKEN Scanner

ale fiecărui sistem cu celălalt. Vom vedea că toate împreună alcătuiesc *un ritm, o evoluţie*, o unitate logică. Vom vedea că mersul înainte al istoriei prezintă asemănări cu evoluţia gîndirii omeneşti sau chiar cu un dialog, atunci cînd este neîntrerupt, pentru că gîndirea noastră este în esenţă un dialog interior. Vom vedea că istoria înaintează *în mod dialectic*.

Iată ce înţelegem cînd spunem în general *dialectic* : atunci cînd apare în minte un înţeles, în mod necesar ne vom gîndi şi la opusul lui ; gîndirea *se îndreaptă* şi spre opusul acestui adevăr. Dar ea nu se opreşte aici, pentru că imediat ce gîndirea posedă cele două contrarii le adună împreună şi le leagă într-o unitate, într-un înţeles nou care şi acesta ne duce mai apoi la opusul lui. *Teză, antiteză, sinteză ;* astfel înaintează adevărul adevărat, astfel înaintează istoria ideilor. Aceasta este *dialectica istoriei*. De aceea vom putea vedea întreaga istorie desfăşurîndu-se ca un mare dialog al minţii, ca o imensă *înlănţuire logică*. Şi atunci vom înţelege de ce ansamblul istoriei este o unitate logică. Pentru că toţi membrii ei sînt elemente necesare unei înlănţuiri logice unitare. Vom vedea atunci istoria filosofiei, seria sistemelor filosofice constituind o unitate dialectică, un discurs desfăşurat dialectic, un adevăr. Aşa se explică de ce toate aceste sisteme contradictorii, opuse, nu înseamnă negarea adevărului, ci formează prin unitatea lor dialectică adevărul complet al filosofiei.

Mai sîntem datori încă o învăţătură acestui măreţ plan al spiritului. Faptul că toate realizările concrete ale spiritului care constituie istoria se unesc, în final, într-o legătură strînsă, pune în lumină unitatea spiritului şi a vieţii spirituale. Privind din acest punct de vedere istoria şi avînd în vedere toate creaţiile civilizaţiei pe care le conţine, ne dăm seama că istoria este o mare operă salutară, la care toate secolele şi toate neamurile şi-au adus contribuţia. Şi acest spirit unitar al istoriei nu este o entitate teologică sau metafizică, existînd înafara noastră, în cer sau şi mai departe. Ea există în noi, este în jurul nostru, este puterea spirituală a omului, aşa cum apare în operele de artă, în operele ştiinţifice, în viaţa politică. Însăşi viaţa noastră, cînd se întoarce spre realizarea ideilor, este expresia unică a unui singur spirit unit, a Raţiunii.

Astfel, în lumina istoriei filosofiei vom înţelege că şi în viaţa spirituală a fiecăruia dintre noi este un lucru unic, in-

Scanned with OKEN Scanner

divizibil şi indisolubil, care îşi are locul în spiritul universal. Atunci cînd spiritul se răspîndeşte, cînd se dispersează într-o pluritate de specialităţi, fără conştiinţa principiului său unic care parcurge şi întăreşte toate lucrurile, îşi pierde rădăcina fundamentală, slăbeşte, devine obscur şi civilizaţia decade. Aceasta este şi drama epocii noastre, o epocă dezbinată din punct de vedere spiritual. O reînnoire a civilizaţiei noastre presupune, în primul rînd, refacerea unităţii noastre spirituale.

Trebuie să trăim funcţiile disparate ale spiritului ca pe emanaţiile aceluiaşi izvor. Trebuie să asimilăm teoria ştiinţifică şi imaginea sacră a întregului. Trebuie, în sfîrşit, să unim şi să legăm strîns întreaga teorie cu *practica.* Doar atunci vom redeveni oameni de spirit, personalităţi, atît în viaţa noastră teoretică, cît şi în activitatea noastră istorică. Doar sprijinindu-ne pe o astfel de unitate spirituală vom putea, ajutaţi mai ales de istoria filosofiei sociale, să formulăm o judecată liber elaborată şi fundamentală asupra problemelor sociale ale epocii noastre. Numai aşa putem fi conduşi de un spirit *politic* în sens platonician, *o politică a ideii,* şi nu a conjuncturilor zilnice şi a momentelor trecătoare.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL III

APARIŢIA FILOSOFIEI ÎN GRECIA

Desfăşurarea ideii în timp. Din consideraţiile de pînă acum apare clar că filosofia nu este un studiu simplu şi din această cauză larg răspîndit. Reflecţia filosofică se naşte numai în existenţele deosebite şi numai în ceasurile lor mari. Viaţa, pe care alţii o acceptă cu nesăbuinţă şi din pripeală, pentru omul de spirit are întotdeauna un oarecare înţeles de pătruns, şi de aceea întotdeauna o invită să-i dea socoteală de existenţa şi forma ei. Şi atunci, în ceasul filosofic al conştiinţei este descoperită cu o forţă unică şi cu deplină certitudine justificarea vieţii şi întemeierea valorii sale.

Pentru conştiinţa filosofică, ideile sînt postulatele absolute pe care spiritul le pune în faţa vieţii. Viaţa, realizînd cum poate mai bine aceste postulate ale spiritului, incarnînd spiritul în luminile civilizaţiei pe care o creează fără încetare, găseşte justificarea existenţei sale. Valoarea care dirijează acţiunea teoretică în viaţă, ideea de adevăr, trebuie să se realizeze şi ea, adică să se producă sub forme concrete. Ca să se producă astfel, ca realitate concretă, trebuie să se întreţeasă cu naşterea timpului, trebuie *să survină*, trebuie *să se nască*. Ideea de adevăr vine în contact cu timpul şi în acest contact se fărîmiţează ; ea se dezvoltă în elementele ei *logice*, în elementele ei *dialectice*. Aşadar, ideea de adevăr dizolvîndu-se şi realizîndu-se în timp, devine *evoluţie dialectică, geneză logică, istorie*. De aceea şi filosofia, ca realizare a ideii de adevăr, este şi ea evoluţie, geneză, istorie. Astfel e posibilă şi urmărirea ei în timp.

Cercetarea adevărului și mitul. Se pune întrebarea ; cum s-a născut și a început filosofia ? Cum, dintr-o dată, în curgerea timpului, a început omul să cerceteze adevărul, adevărul absolut și total, cel universal ? Cum a început omul să filosofeze ? Unde și cînd s-a săvîrșit acest pas ?

Omul primitiv, cînd încetează de a mai trăi inconștient, indiferent și supus la orice se întîmplă în jurul său, consideră universul o minune inexplicabilă. Nu opune o gîndire suverană la tot ce vede, căutînd adevărul, ci numai o imaginație incitată de temeri și suferință. Și gîndirea, încă neputincioasă, rămîne la îndemîna imaginației și pune doar o oarecare ordine în opera acesteia ; dă viziunii imaginației o explicație. Iar explicația este foarte simplă. Omul o ia din propria sa ființă, din activitatea sa. Astfel, lumea care îi este la îndemînă, natura, îi pare acestuia o acțiune, o activitate. Universul devine asemănător cu activitatea umană. Și cum activitatea are totdeauna un subiect, și universul capătă un subiect. Sînt personificate forțele naturii. Astfel ia naștere mitul. Orice mit e personificarea unor forțe ale naturii inexplicabile, forțe care depășesc sfera a ceea ce este cunoscut, adică a naturalului, forțe supranaturale, mitul devenind personificarea zeilor. Prima abordare a lumii este așadar mitică, teologică.

Cu timpul, aceste mituri se impun ca explicații inviolabile ale lumii. Își însușesc caracterul sacru și puterea zeilor pe care îi incarnează. Explicațiile de natură divină devin și porunci divine. De aceea, cel ce neagă miturile îi neagă pe zei. Cea mai mică divergență în raport cu mitul este un sacrilegiu. Și atunci omul ori se înspăimîntă ori se plictisește să lupte pentru a găsi o nouă explicație existenței lumii. Și mitul devine *dogmă*, lege a conștiinței, lege a societății. Astfel, ceea ce la început era trezire din lumea ignoranței, eliberare din întunericul inexplicabilului se transformă încet-încet în poruncă fermă, impunîndu-se societăților și indivizilor. Însă pentru acei ce doresc să gîndească liber, el constituie o frînă. Totuși spiritul, care se leagă încă de anumite forme prestabilite, nu poate domina lumea cu puterile sale. Spiritul devine liber numai în momentul cînd nu mai este determinat de nici un fapt dat, cînd *se autodetermină*, atunci cînd legea și rațiunea sa proprie sînt una și aceeași.

Scanned with OKEN Scanner

Arta. Această eliberare a spiritului s-a produs cîndva în istorie ; altminteri, progresul vieţii spirituale ni s-ar fi părut de neînţeles. Această eliberare, la începutul istoriei, porneşte de la o cale nu prea îndepărtată de calea directă a emoţiei şi imaginaţiei. Ea s-a exprimat totuşi printr-o imaginaţie disciplinată şi printr-o emoţie obiectivă. Aceasta este caracteristica spiritului, care aduce haosul şi instabilitatea la formă ; formă care eliberează spiritul de fluiditatea emoţiei, de instabilitate şi de haos. Această caracteristică a spiritului este *arta.* Aici nu mai există dominaţia *dogmei,* voinţa intransigentă şi inflexibilă a preotului. Există doar iniţiativa şi individualitatea rapsodului, a cîntăreţului. Şi miturile lui îi sînt închinate. Însă omul acesta le imprimă personalitatea sa, le transformă substanţial, le face expresie a unei noi lumi de înţelesuri şi emoţii — lumea sa proprie. Aceasta este existenţa de sine a lumii frumosului. Frumosul, aşa cum ni-l dă arta, satisface complet conştiinţa. Este un mod perfect de eliberare a spiritului, un mod de a imagina lumea în toate manifestările ei, un mod de *a contempla* lumea. Conţinutul artei nu pare diferit de cel al religiei : este şi el un mit. Dar ceea ce dă înţelesul artei nu este conţinutul ei mitic, ci forma mitului, frumuseţea formei. Nu mitul ca istorie, ca adevăr şi credinţă ; altceva realizează mitul aici : expresia estetică a lumii. Arta ne dăruieşte o lume de simboluri, ne odihneşte în frumuseţe.

Cunoaşterea teoretică. Aceasta ajunge pentru o singură sau mai multe vieţi omeneşti ; nu ajunge însă pentru întreaga viaţă a spiritului. Vine un moment cînd emoţia se linişteşte, pasiunea frumosului se atenuează şi un vînt mai aspru, mai obiectiv, bate peste sufletele noastre. Atunci sufletului nu-i mai este de ajuns ideea de frumos. Atunci se trezeşte şi domină sufletul ideea de adevăr. Şi atunci ajungem la cealaltă mare treaptă, la celălalt mod de eliberare a spiritului. Dar ce înseamnă oare pentru conştiinţă ideea de adevăr ? Nu trebuie să se creadă că a căuta adevărul este o activitate naturală a omului, pe care o impun nevoile vieţii. Desigur, este firesc ca de la primii săi paşi omul să fi învăţat să înfrunte viaţa de toate zilele cu oarecare cunoştinţe, să fi ştiut o mulţime de adevăruri complicate de natură tehnică şi socială. E de necrezut cît de departe l-a dus pe om experienţa.

Scanned with OKEN Scanner

Conștiința fiecărui om e plină de reprezentări neîntrerupte, unele mai rare, altele mai dese, toate însă trecătoare. Una vine ștergînd-o pe cea dinainte, apoi și aceasta, la rîndul ei, se stinge. Fiecare are bineînțeles reprezentări diferite pentru aceleași lucruri. În pofida acestui fapt se poate constitui și se constituie o experiență comună, se pot dobîndi cunoștințe relativ stabile în legătură cu întrebări totdeauna concrete. Aici însă nu e vorba de cunoștințele precare și de adevărul relativ. Din toată această experiență lipsește *obiectivitatea* și *necesitatea* adevărului. Lipsește acel ceva care ar fi valabil pentru toți cei care ar putea să se impună tuturor, lipsește înțelesul *generalului* și al *integrării sistematice*. Lipsește *înțelesul științei*.

Toate lucrurile și întîmplările pe care ni le oferă experiența comună se întîmplă și se succed pe rînd, de fiecare dată avîndu-și cauza în altceva, și astfel se continuă lanțul întîmplărilor. După care principiu se conduce această geneză? Ce este acest ceva care se schimbă neîncetat în noi forme trecătoare? Care este substanța, substanța stabilă a ființelor, a nașterilor, care rămîne aceeași după toate transformările? Este o întrebare a științei. De aceea, adevărul căutat de spirit, atunci cînd acesta gîndește științific, nu înseamnă adevărurile experienței comune, ci adevărul obiectiv. Ce este această substanță a lumii? Materie, putere divină, voință oarbă, unitate de legi absolute, adică rațiune? Nu asta ne interesează acum. Ne preocupă doar întrebarea, și nu răspunsul. Întrebarea pusă pentru prima dată de conștiința teoretică și care diferă radical de toate celelalte pe care le pusese pînă atunci omul. Cu această întrebare se naște știința, dar totodată și teoria științifică universală despre lume, filosofia, deocamdată nedespărțită de ea. În conștiința sa, omul desparte orice altă formă de teorie, se consacră teoriei adevărului și astfel acțiunea spiritului se îmbogățește și se întregește.

Grecia și filosofia. Toate țările au cunoscut, la vremea lor, abordarea teologică și mitologică a lumii. Viața își așterne la început, peste tot, straturile ei cele mai adînci. Multe țări au fost luminate de ideea de frumos, desigur nu în mod conștient și general, ci dintr-o nevoie semiconștientă a vieții lor. Totuși, într-un singur colț al pămîntului ea s-a

Scanned with OKEN Scanner

născut conștient, mai întîi cu dragoste pentru frumosul absolut, mai apoi cu dragoste pentru adevărul absolut. Țara aceasta este Grecia.

Pentru ca acest lucru să se poată întîmpla, trebuia să se unească multe cauze. Era nevoie ca locul acela să ofere cele mai potrivite condiții geografice : o țară mică, divizată într-o diversitate infinită și cu varietăți infinite de forme. Trebuia ca populația să ofere cele mai potrivite condiții psihologice : o populație non-asiatică, fatalistă și supusă, dar de neînfrînt, cu un instinct de viață foarte puternic, cu o dragoste de pragmatic, de măsură, cu posibilități de gîndire logică și înainte de toate cu o individualitate foarte accentuată.

Trebuia, totodată, să sosească timpul potrivit, timpul cînd sufletul neamului acestuia ajunsese la maturitate, atît în ipostaza individuală cît și în funcționarea societății.

Însuși pămîntul grec este o invitație la viață spirituală. Linia domină conținutul, forma—materia, spiritul—natura. De aceea, natura ne e aici atît de aproape, vizibilă, tangibilă și totdeauna ușor de contemplat ; stă, ca supusă, în fața minții. Nimic haotic, nimic fără măsură de sălbatic, nimic prea mare. Toate manifestările ei, fie de mărime, de putere ori de culoare, au măsură și ordine atîta vreme cît ordinea se potrivește cu fiecare element al întregului. Și fiecare element, tocmai pentru că e și „măsurat", servește întregului, integrîndu-se în el. Astfel, ansamblul devine *armonie*.

Nu e momentul să dezvoltăm ideea că o astfel de natură este izvorul marii arte. Dar natura aceasta aduce și alte daruri. Priveliștea unei naturi atît de supusă de formă și atît de măsurată nu anihilează cu greutatea ei conștiința, așa cum face natura asiatică, fiind un ansamblu de elemente gigantice și supranaturale. Dimpotrivă, ea invită neîncetat conștiința la o colaborare internă, la un acord al spiritului cu materia, al subiectului cu obiectul ; se păstrează în felul acesta intact eul spectatorului ; se păstrează individualitatea omului în fața elementelor naturii. În felul acesta este creată întîia premisă a vieții teoretice, eul. Individualitatea, autonomia individului — acesta este fundamentul civilizației europene bazate pe rațiune. Și tocmai în Grecia, spre binele sau răul nostru, și-a găsit ea expresia cea mai puternică.

Individualismul, atunci cînd nu este o exagerare a individualității, este, în esența sa, o reacție puternică la orice

Scanned with OKEN Scanner

oprimare exterioară, dar şi o încercare de stăpînire şi contemplare a mediului înconjurător. Într-un cuvînt, este libertate. Eul, ca purtător al acestei reacţii şi stăpîniri, este întîia premisă a libertăţii spirituale, şi dacă naturii greceşti i se adaugă caracterul puternic al neamului grecesc, atunci vom înţelege de ce în Grecia s-a născut omul liber şi, împreună cu el, ideea de libertate. Şi acolo unde s-a născut libertatea e firesc să se fi născut şi marea artă şi gîndirea limpede, raţiunea.

A trebuit, bineînţeles, să vină şi împlinirea în timp. A trebuit ca la început natura să fie un mit religios. Mai apoi mitul, eliberat de greutatea dogmei, avea să devină artă liberă. Spiritul, pentru a ajunge la maturitatea gîndirii, avea să treacă mai întîi prin voioasa primăvară a frumosului. Homer a fost măreaţa privighetoare a acestei primăveri. Pe-atunci, ca şi în alte părţi, dogmele nu apăsau asupra Greciei. Nu s-au putut niciodată forma clase dominante alcătuite din preoţi. Individualismul grec nu a permis să se întîmple pe aceste meleaguri ceea ce s-a întîmplat în Egipt şi în alte ţări, semite şi asiatice. Preoţii nu erau purtătorii cei mai de seamă ai tradiţiei şi religiei, această funcţie îndeplinind-o în Grecia rapsozii. Aşadar, purtători ai spiritualităţii aici nu au fost castele religioase, ci cercurile poetice şi mai cu seamă personalităţile poetice.

E imposibil ca filosofia să se nască şi să înflorească acolo unde domneşte conformismul dogmatic, supus bineînţeles intereselor claselor dominante. De aceea, unele popoare asiatice, deşi au maxime înţelepte, originale, conforme cu principiile tradiţionale, nu au putut forma o filosofie adevărată. Filosofia înseamnă *gîndire radicală*, care are o *fundamentare liberă*, nu supusă în punctele esenţiale tradiţiei.

Dimpotrivă, acolo unde domneau poeţii, mitul nu era cristalizat şi inviolabil, ci flexibil şi variat ; acolo nu exista dogmă, ci exista pur şi simplu o înţelegere conştientă în legătură cu anumite simboluri mitice. Acolo poeţii nu constituiau o castă organizată, asemenea preoţilor din Egipt şi India ci, ca oricare alt lucru în Grecia, constituiau individualităţi. Acolo fiecare îşi crea propria personalitate şi cu încetul propria mitologie, propria teogonie. În acest fel, în Grecia poetul a contribuit în mod pozitiv la naşterea filosofiei. Poeţi ca Pherecydes, descriind naşterea, viaţa lumii şi a zeilor, au încercat, fără să-şi dea seama, o explicaţie a pri-

mului început al lucrurilor. Trecerea de la poezie la filosofie era posibilă și probabilă, întrucît chiar în poezie exista disciplina rațiunii, puritatea liniară a simbolului; chiar în poezie s-a format încet-încet înțelesul de principiu unic, înțelesul de lege (*nomotelia*). Bineînțeles, încă sub forma destinului, dar era totuși destul.

Libertatea și Grecia. Totuși, această eliberare spirituală, progresivă, nu poate fi înțeleasă dacă o limităm doar la *viața* teoretică. Ea este de neînțeles fără existența simultană a unei libertăți înfloritoare în practică, în viața socială. Era epoca în care se producea o răsturnare socială. În secolul VII î.e.n. decăzuse forma aristocratică de cetate, și clasa oprimată, *poporul*, începuse să-și spună cuvîntul. La început, poporul se mărginea să numească singur conducătorul, adică *tiranul*, care se sprijinea pe popor. Mai era încă nevoie de tiran căci el înfrunta puterea aristocrației, ce menținea autoritatea tradiției.

Dar cînd acest efort al poporului de a ajunge la autonomie și autodeterminare se apropia de sfîrșit, sosise momentul ca în viața acestuia să apară și filosofia. Pentru ca această evoluție socială să poată avea loc, era nevoie ca omul să aibă conștiința clară a individualității sale, conștiința eului său și a locului său în interiorul întregului. Era nevoie ca omul să poată juca un rol în acest întreg. Era nevoie ca singur să judece poziția pe care urma s-o ocupe în luptele politice. Era nevoie ca el să trăiască cu sentimentul că poate și trebuie să facă un lucru sau altul, să treacă de partea unora sau altora din partidele politice. Căpătînd libertate de acțiune, el avea în mod necesar libertate de judecată, libertate de gîndire. Însăși cerințele sociale ale timpului său îl conduceau spre această libertate. Momentul era deosebit de propice. Dogmele, toate cîte existaseră, căzuseră; valorile sociale fuseseră răscolite. Moștenitorii zeilor, „regii de neam sfînt", dispăruseră. Legile nescrise ale tradiției își pierduseră autoritatea. Le lipsiseră stimulii sociali și sprijinul sufletesc. Omul rămînea singur. Este momentul critic în care riscă să apună. Dacă este slab, încearcă să găsească sprijin înafara lui pentru salvarea cetății lui, sau chiar a conștiinței lui. În acest caz, nu e demn de ieșirea la lumină. Omul secolului al VII-lea,

locuitor al Greciei, nu a apucat pe această cale josnică și nesigură. În singurătatea momentului critic, el a găsit de cuviință să se sprijine pe ceea ce omul nu pierde niciodată, adică pe el însuși și, depinzînd doar de felul în care își organizează viața, și-a găsit, și-a cucerit libertatea politică și spirituală.

Și-atunci, în declinul vechii vieți grecești, se născu filosofia. Ea a apărut pentru prima oară în Ionia, unde nu numai că s-a săvîrșit repede declinul interior al vechilor relații, dar dispăreau chiar cetățile sub menținerea marilor năvălitori asiatici.

Pentru cineva care nu a meditat asupra vieții spiritului este surprinzător să descopere că într-o perioadă de dezagregare, într-un moment critic, cînd ziua de mîine era nesigură, omul, încercat de atîtea lupte sociale, a avut puterea să-și întoarcă privirile spre eternitate. Și totuși, în momentele de cădere, rodește spiritul reflexiv. Așa cum spune Hegel : „În ceasul apusului începe să bată din aripi bufnița zeiței Atena".

Cele trei perioade ale filosofiei grecești. Filosofia începe odată cu declinul regimurilor „tiranice". Ea apare întîi în colonii, unde lupta socială era mai dură și, în consecință, corupția mai mare, iar tradițiile mai puțin înrădăcinate decît în Grecia propriu-zisă. Aceasta este prima perioadă. În Grecia propriu-zisă, viața filosofică se dezvoltă de-abia spre sfîrșitul secolului V î.e.n. Atunci spiritul grec ajunge la maxima lui strălucire. Este momentul în care Pericle poate rosti *Discursul* său despre cei morți în război. Atunci începe aici, în Grecia, cea de-a doua perioadă, cea mai lungă, a filosofiei grecești și universale. Era din nou un moment de declin. Nu doar un regim politic, ci întreaga Grecie se fărîmițează în urma catastrofei din războiul peloponesiac. Această perioadă va dura pînă în anul 322 î.e.n., cînd spiritul grec începe să devină universal. Înflorirea gîndirii grecești, însuflețită de tinerețea veșnică a istoriei, de Alexandru Macedon, se răspîndește în toată lumea. Începe cea de-a treia perioadă. Dar această răspîndire universală a elenismului nu este decît începutul unui declin și mai mare, cuprinzînd tot ceea ce trăia în sfera gîndirii grecești. Atunci filosofia

greacă se transformă în expresie conștientă a decăderii sociale și morale a lumii antice. Agonia gîndirii grecești durează secole de-a rîndul, și doar în veacul V e.n. lumina ei se stinge în melancolia universală, răspîndită de umbra Crucii...

Acestea sînt cele trei perioade ale filosofiei grecești, calea tragică și grandioasă a spiritului filosofic grec.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL IV

PERIOADA COSMOLOGICĂ

I

Filosofia înafara Greciei. Prima perioadă a filosofiei greceşti, numită cosmologică, durează aproximativ 150 de ani; începe în jurul anului 600 î.e.n. şi ajunge pînă la mijlocul secolului V î.e.n. Cu ea începe filosofia nu numai pentru Grecia, ci pentru întreaga omenire. Atunci a apărut pentru prima oară în lume gîndirea filosofică sistematică, fapt necunoscut înainte la cele mai vechi popoare mari din Răsărit, nici la chinezi, nici la indieni, nici la perşi, nici la asirieni, nici la israeliţi şi nici la egipteni. Indienii şi israeliţii ne-au dat, de bună seamă, concepţiile religioase, cele mai profunde pe care le cunoaştem. La indieni, care sînt atît de importanţi în acest domeniu, conştiinţa este complet dependentă de divin. Ea nu cuprinde nici un element individual sau independent. Individul nu se împlineşte decît confundîndu-se cu divinul. Înainte de aceasta, individul este cu desăvîrşire lipsit de valoare şi importanţă. Ceea ce îi aparţine, voinţa sa, gîndirea sa nu sînt luate în consideraţie. Aşadar, gîndirea teoretică în mod necesar nu putea să se nască la indieni, căci, aşa cum am arătat, ea se bazează întotdeauna pe independenţa şi valoarea conştiinţei individuale. Fără să subestimăm valoarea concepţiilor religioase privitoare la univers, se impune ca ele să fie excluse din aria filosofiei.

Există bineînţeles şi o anumită opinie după care acestea ar fi o pregătire a gîndirii greceşti. Totuşi, toate sursele folosite pentru argumentarea unei astfel de dependenţe a

Scanned with OKEN Scanner

filosofiei greceşti de spiritul răsăritean sînt ulterioare şi nesigure. Ceea ce trece în principal cu vederea această opinie este diferenţa radicală între filosofia greacă şi spiritualitatea răsăriteană. Atît de departe este gîndirea greacă de tonul teologic al Răsăritului şi de împovărătoarele lui tradiţii, încît o astfel de dependenţă ar trăda atît Grecia cît şi Răsăritul.

Mai tîrziu doar, în anii creştinismului, cînd Alexandria devine cel mai mare centru spiritual al elenismului şi cînd s-au adunat acolo, amestecîndu-se cu europeni educaţi în spiritul culturii elene, reprezentanţi ai tuturor seminţiilor răsăritene, numai atunci s-a produs un amestec foarte dăunător gîndirii greceşti în agonie, amestec cu religiile asiatice, cu religia indiană, cu cea persană a lui Zoroastru şi mai ales cu cea iudaică. Fructul cel mai însemnat al acestei relaţii cu Răsăritul şi în special cu religia iudaică este dogma bisericii creştine. Chinezii şi indienii au dat, bineînţeles, dovezi evidente de încercări de logică ; acestea însă ne arată mai degrabă slăbiciunile decît valoarea gîndirii lor sistematice. Dealtfel, nu se ştie dacă astfel de studii de logică au ajuns vreodată pînă la greci. La fenicieni şi egipteni, aflaţi în contact nemijlocit cu grecii, domnea un spirit practic. Posedau o mulţime de cunoştinţe practice la care însă ajunseseră numai din raţiuni practice. Cunoaşterea era pentru ei un instrument al succesului practic. Cunoaşterea absolutului care nu ajută un astfel de scop le era nefolositoare şi necunoscută. La fel erau, poate, celelalte popoare asiatice, înafara cadrului lor religios. În general, le lipsea un element care este premisa dezvoltării filosofiei, element care constituie diferenţa esenţială dintre acestea şi spiritul grec, şi anume etica ştiinţifică, *filosofică*, necunoscută pentru început lumii, cu excepţia Greciei.

Etica filosofică. Ca să ne apară mai clar cît de greu îi era omului încă să înţeleagă această etică, el nefiind încă suficient de matur pentru naşterea gîndirii filosofice, e foarte potrivit să amintim o întîmplare relatată de Herodot. În secolul VII î.e.n., Solon trecea prin Sardes. Se zice c-ar fi fost întrebat de ce călătoreşte. „Ca să cercetez şi să învăţ lumea", ar fi răspuns el. Atunci Cresus l-ar fi invitat la dînsul şi i-ar fi spus că a auzit multe despre el, dar cel

Scanned with OKEN Scanner

mai greu de înțeles i se pare „că a străbătut ca filosof multe ținuturi ca să vadă și ca să înțeleagă". Împăratul barbar nu putea să înțeleagă cum își poate propune cineva să cunoască, să ajungă la cunoștințe nu într-un scop pozitiv, practic, ci chiar de dragul cunoașterii ! Nu înțelegea cum cunoașterea însăși poate deveni scop ultim al vieții omului. Totuși, poate exista știință și filosofie adevărată numai acolo unde cunoașterea vizează doar cunoașterea și nu alte scopuri etice sau religioase, unde cunoașterea servește doar ideii de adevăr și nu altor cerințe ale vieții, acolo, așadar, unde cunoașterea nu este mijloc, ci scop.

Aici pare să se despartă etica teoretică a grecului de concepția despre adevăr a asiaticului. A face din această atitudine scop final, iată premisa spirituală, elementul necesar nașterii unei științe constituită în mod științific, străină de orice dogmatism religios și mitologic și de orice intenție pragmatică, adică filosofia adevărată. Aceasta este opera spiritului grec ; un lucru ce nu se explică prin orice apropiere ci printr-o opoziție față de civilizațiile Răsăritului. Așadar, începutul filosofiei grecești trebuie considerat ca absolut original, și el își are explicația de netăgăduit și totală în izvoare grecești pure. Acestea sînt condițiile geografice naționale și istorice care au creat o individualitate puternică, pregătind astfel subiectul teoretic independent care vrea să domine lumea în mod pur teoretic. Și dacă cumva gîndirea greacă a luat ceva din altă parte, ea a asimilat și a transformat acest împrumut atît de bine, încît s-a pierdut în interiorul noii coeziuni a spiritului grec.

Filosofia naturii. Atît în felul în care a început cît și în cel care a continuat, filosofia greacă stăpînește o logică adîncă. Cînd pentru prima oară omul a dorit să ia o poziție teoretică, e ușor de înțeles că a observat ceea ce se găsea în fața lui : lumea fizică. Era pregătit pentru această cotitură încă de la poemele cosmogonice ale lui Hesiod, ale lui Pherecydes, ca și de la cele orfice, care au pus pentru prima dată problema începutului și nașterii lumii. Iar acum și conștiința, prima care meditează, observă tocmai lumea exterioară, naturală, pentru că o atinge cel mai curînd. Se apleacă asupra problemei adevărului obiectiv al mate-

riei sensibile. În felul acesta, prima filosofie a devenit o *filosofie naturală*, teorie filosofică a lumii exterioare și nu încă a celei interioare a conștiinței. Însăși structura vieții spiritului a impus ca prima filosofie să fie o filosofie naturală. Era nevoie de multe elemente anterioare, pentru ca omul să ajungă pînă la conștiință și spirit și să facă din ele obiect al teoriei. Eul interior, lumea noastră spirituală, individuală, e greu de observat. Nimic nu e mai departe de noi decît însuși eul nostru. De aceea și problema morală legată indisolubil de natura interioară a omului și, în consecință, și problema socială și cea politică nu au constituit obiect de observație — cel puțin din punct de vedere sistematic — înainte de anul 450 î.e.n. În prima perioadă a filosofiei nu există o teorie independentă, sistematică, a problemei morale.

Înainte, la popoarele asiatice, mai ales la chinezi, la Lao-Țzî, la Confucius, găsim cugetări moralizatoare ce dovedesc o însemnată înțelepciune și experiență politică, dar nu și o concepție sistematică asupra problemelor sociale. Tot așa se întîmpla și în Grecia, după anul 600 î.e.n. Viața politică dezorganizată din acea epocă și necesitatea unei noi organizări a comunității au îndreptat atenția unui număr mare de oameni către problemele filosofiei practice. Spiritul însă nu era matur pentru o cercetare teoretică a vieții practice. De aceea, nu vom afla decît maxime sporadice și nu o etică constituită într-un sistem ori o filosofie socială. Preceptele și maximele acestea, cîte ni s-au păstrat, se leagă de obicei de numele celor Șapte Înțelepți. Cine erau acești Șapte Înțelepți nu se știe cu precizie. De asemenea, nu se poate preciza cui aparține fiecare precept în parte. Totuși, ele sînt expresia unei tradiții morale anterioare. În calitate de dovezi, ele își au valoarea lor, dar nu pot fi considerate opere filosofice.

Astfel, a început, așadar, adevărata filosofie avînd drept unică problemă lumea naturală. Soluțiile pe care le-a dat la început au fost și acestea foarte simple și generale. Și totuși, în generalitatea și simplitatea lor, ele au rămas eterne sau cel puțin etern a rămas cadrul soluțiilor date problemelor fundamentale ale filosofiei. Aceste soluții simple au influențat tot cursul filosofiei grecești ulterioare și cel al gîndirii universale.

Scanned with OKEN Scanner

Căutarea absolutului. Această primă filosofie este condusă de principala problemă a oricărei filosofii adevărate. Ea caută *absolutul*, adică ceva valabil pentru toate lucrurile şi care să existe pentru totdeauna. Ceea ce ne procură simţurile este trecător şi schimbător, diferit de la om la om, în fiecare moment. Absolutul nu e ceea ce ne procură simţurile. Această constatare este primul principiu negativ care ne avertizează în privinţa nesiguranţei şi relativităţii simţurilor şi ne deschide calea spre adevărul absolut. Tocmai acest principiu a fost stabilit de primii filosofi greci: „Ţine de un suflet barbar să creadă în simţurile nesigure". Astfel, dacă ceea ce ne procură simţurile nu este adevărul, atunci adevărul trebuie să se găsească dincolo de ceea ce ne aduc ele. Adevărul este ceva care nu ţine de sensibil, ci de suprasensibil. Iar suprasensibilul nu poate fi simţit, ci doar înţeles; el este inteligibil precum o ecuaţie matematică, sau o regulă de logică. Adevărul pe care îl căutăm, în generalitatea şi stabilitatea lui nu poate fi găsit decît în elementul suprasensibil. Căci dacă fiecare simte în felul său propriu, toţi gîndesc în schimb conform aceleiaşi logici. Impresiile simţurilor, datorită faptului că depind de subiectul care simte şi de aceea variază de la subiect la subiect, le numim *subiective*. Dimpotrivă, noţiunea de suprasensibil care, indiferent de subiectul ei, rămîne totdeauna neschimbată, o numim *obiectivă*. Această obiectivitate este chiar adevărul. Adevărul este obiectiv. El are o putere absolută, nu în sensul în care sensibilul are putere absolută faţă de senzaţia relativă a fiecărui subiect. Acest element obiectiv al adevărului este chiar *esenţa* fiinţelor, care este primul cuvînt hotărîtor şi caracteristic al filosofiei greceşti; esenţa fiinţelor are un caracter *suprasensibil*, „este" suprasensibilă. Filosofii cosmologi au ajuns să determine *natura inteligibilă a esenţei.*

Această esenţă nu e ruptă de fenomene. Fenomenele, multele fiinţe sînt manifestări ale creaţiei. Esenţa este sursa şi principiul lor. Aşadar, cel care caută adevărul în filosofie caută esenţa absolută a fiinţelor, a fenomenelor, şi caută totodată şi principiul absolut al fiinţelor „din care derivă toate, el rămînînd intact", aşa cum spune Aristotel. Dar prima gîndire filosofică a înaintat şi mai mult. Pentru ca acest principiu să fie explicaţia fenomenelor, cunoaşterea

Scanned with OKEN Scanner

exhaustivă a lumii, ar fi trebuit ca toate ființele să se poată reduce la el ; ar fi trebuit să constituie o unitate subordonată lui. Cunoașterea filosofică științifică presupune unitatea sistematică a ființelor, a lumii. De aceea și principiul lumii trebuie să fie unitar. Dacă nu ar fi fost unitar nu ar mai fi fost principiu. Atunci ar fi trebuit să explicăm din nou legătura dintre aceste prime elemente neunitare. Ar fi trebuit să găsim ordinea și legătura dintre ele, să le legăm așadar de infinit reducîndu-le și pe acestea la un principiu unitar, la o primă *unitate sistematică*.

Recunoașterea caracterului inteligibil al esenței și a unui principiu unitar al universului, aceste două puncte au făcut din observație o teorie filosofică și sînt cuceriri ale primei filosofii grecești. Ele sînt descoperiri de valoare istorică universală. De atunci, ele au rămas cuceriri ale omului. Și dacă azi sînt încă puțini aceia care au conștiința principiilor, e un lucru lipsit de importanță ; aceștia, oricît de puțini, înseamnă ceva în viața spiritului.

Ionieni și pitagoreici. La întrebarea pusă de filosofii cosmologi : care este primul și unicul principiu, esența lumii, chiar ei au dat răspunsuri diferite. Aceste răspunsuri constituie un mare dialog dramatic care durează un secol și jumătate. Primii au cuvîntul fizicienii ionieni : Tales, Anaximandru, Anaximene. Ei vedeau esența tuturor lucrurilor ca pe o *materie suprasensibilă*. Ei nu sînt încă detașați de elementul material. Pitagoreicii din Grecia Mare — nu vorbesc de Pitagora, deoarece e nesigură dacă nu însăși existența sa, atunci contribuția sa personală — nu mai văd esența lumii ca materie ci ca număr, adică non-materie. Numărul nu are conținut ; el este ordine, *principiu sintetic*, nu are legătură cu simțurile, este *formă*. Numărul nu este decît un fel special prin care se exprimă forma. Astfel, încă de la începuturile filosofiei, găsim direct formă și materie, cele două idei fundamentale ale ei, cu care mai apoi va lucra toată filosofia. Poate că problema fundamentală a filosofiei a rămas aceasta : raportul dintre formă și materie. În funcție de stabilirea acestui raport se face și clasificarea fiecărui filosof într-o anumită școală filosofică.

Pentru pitagoreici însă forma este aceea ce alcătuiește, ordonează, armonizează, leagă, definește, este *lege*. Iar legea

nu este altceva decît ordine logică, necesară și universală, *logos*. Dacă, așadar, forma este principiul ființelor, atunci legea, logosul constituie acest principiu. Poate că numărul nu este decît o primă concepție timidă și oarecum limitată a logosului.

Heraclit și eleații. Totuși, rațiunea, dacă este determinată în mod concret, comportă diverse interpretări. Rațiunea-logos este *legea curgerii veșnice*, spune Heraclit, înțeleptul din Efes. Rațiunea-logos este legea *eternei-imobilități* replică eleații, al căror corifeu este Parmenide. După Heraclit, toate trec, fără întrerupere. „Nu poți intra de două ori într-un rîu, nici nu poți atinge de două ori o materie muritoare" (*Diels*, 91). Materia înseamnă curgere, mișcare : „totul curge". Muritori și zei, toți trec. Singurul lucru care nu se schimbă și durează este însăși legea schimbării eterne. Schimbarea are două momente : nașterea și distrugerea. Ceva din non-existență ajunge în existență și din existență se reîntoarce în non-existență ; din non-ființă se face ființă și din ființă din nou non-ființă. Dar, observă eleații, și cel dintîi Parmenide, non-ființa este de neconceput din punct de vedere logic. Cît timp non-ființa începe să fie concepută de gîndire, de rațiune, ea există deja pentru gîndire și rațiune : este ființă. În consecință, non-ființa nu poate exista pentru gîndire, și pentru că nu există pentru gîndire, iar noi numai prin gîndire putem să concepem ceva, ea nu există deloc. Cum altfel s-ar putea concepe, înțelege, decît prin rațiune, prin gîndire ? Cum așadar ceva este non-ființă și se transformă apoi în ființă, cîtă vreme non-ființa nu există ? Cum iese ceva din non-existență cîtă vreme nu există non-existență ? Ceea ce e ființă nu poate fi non-ființă. Din acest motiv nu există nici naștere nici distrugere. Esența este una, imuabilă, veșnică ; ea nici nu a fost creată și nici nu se va distruge vreodată. Ceea ce noi vedem că se naște și trece nu este realitatea lumii, ci sînt pur și simplu fenomenele date de simțuri. Nu este ceva adevărat la modul absolut, ci iluzie. Adevărul este realitatea imuabilă și absolută, căci numai astfel îl poate concepe rațiunea. Numai ceea ce este înțeles în mod logic există. Tot ceea ce există, există pentru că este înțeles. Înțeleasă este doar ființa nu și non-ființa. De aceea schimbarea este logic inexplicabilă ; așadar, nu există. Există doar ceea ce înțelege rațiu-

Scanned with OKEN Scanner

nea. Existența și înțelegerea se suprapun. „A fi și a gîndi este unul și același lucru" (*Diels*, 3).

Empedocle. Empedocle, gînditorul tragic de la Agrigente, apare în mijlocul acestui antagonism. Curgerea, spune el, așa cum e gîndită de Heraclit, nu poate fi demonstrată și de aceea nu există pentru rațiune. Esența rămîne neschimbată pentru totdeauna. Există totuși schimbare perpetuă și ea se poate explica numai dacă se consideră că nașterea și distrugerea nu sînt decît moduri de exprimare ale *mișcării* realității neschimbate. Această mișcare este puternică numai dacă realitatea are multe elemente mobile, *înrădăcinări*, cum le numește el. În acest caz, mișcarea este expresia legăturii acestor înrădăcinări între ele, a conexiunii și separării lor.

Anaxagora. Dar această legătură nu poate să fie decît determinată de lege, de rațiunea universului, de gîndire, așa cum ne învață, completînd și terminînd toate aceste gînduri, Anaxagora. De o parte gîndirea, și de cealaltă lumea. Gîndirea (spiritul) introduce ordine și armonie în lume. „*Gîndirea* (*nous*) este infinită și independentă, nu se amestecă cu nici un lucru, ci ea există pentru sine." „Tot ceea ce are suflet, de la cel mai mic la cel mai mare este dominat de *nous*; *nous*-ul a pus stăpînire pe tot ce îl înconjoară" (*Diels*, 12). Astfel apare dualismul în istoria spiritului. Într-o parte dominația *nous*-ului, în cealaltă haosul materiei. Gîndirea dă formă materiei. Spiritul domină lumea materială. Aceasta este concluzia finală a filosofiei presocratice: distincția conștientă dintre spirit și materie și dominația spiritului asupra materiei. Aceasta este și marea idee fundamentală a filosofiei grecești pe care ne-o dă din chiar prima ei perioadă.

Din puținele fărîme ce ni se păstrează din operele lor, din fragmentele versurilor lor, străbat vocile presocraticilor, ca vocile zeilor preolimpieni, care au *prezis* toate temele mari filosofice. În penumbra ce-i acoperă, Heraclit, Parmenide, Empedocle, Anaxagora se înfățișează ca niște titani. Generațiile ce le-au urmat au creat mituri pentru a slăvi înălțimea morală și spirituală a existenței lor. I-au admirat și Platon și Aristotel. Tot ei au devenit izvor de inspirație pentru poezia timpurilor moderne. Nietzsche îi iubea în mod

Scanned with OKEN Scanner

special. Inflexibili, dogmatici, expliciți, viguroși, absoluți, cu o penetrație neînchipuită, au avut curajul să abordeze problemele majore. Operele lor în totalitate ne apar ca o dramă metafizică, a cărei măreție o pot înțelege toți cei care au trăit neliniști metafizice. Într-o epocă în care negarea, neutralitatea și uneori și concilierea sînt considerate virtuți ale gîndirii, ne întoarcem către acești temerari, acești pionieri neînduplecați ai gîndirii filosofice, cu nostalgie adîncă.

II

Personalitatea cosmologilor. Tabloul filosofilor perioadei cosmologice ar rămîne incomplet și nu ar fi o interpretare exactă a spiritului acelei vremi dacă explicațiilor de pînă acum nu le-am adăuga analiza unui alt aspect al vieții acestor primi filosofi.

Pînă în acest punct al expunerii, filosofii cosmologi au fost prezentați ca dedicîndu-se total problemei principiului prim, adevărului absolut, esența lumii. Astfel, cineva și-ar putea închipui că ei erau total detașați de cele lumești și trecătoare ale vieții, că ar fi manifestat dezinteres pentru acestea și că, trăind izolat, nu cunoșteau decît meditația, că nu i-ar fi interesat decît problemele lor metafizice. Astfel, acești primi filosofi greci ar semăna cu acei dascăli înțelepți care fac o chestiune de onoare din a ignora orice lucru care nu corespunde competenței lor didactice.

Totuși, presocraticii și în general grecii din antichitate nu prezentau nici o asemănare cu astfel de dascăli. Nu au nimic care să-i apropie de scolasticismul îngust ale cărui triste rămășite ni le-au lăsat moștenire Evul Mediu și Bizanțul. Filosofii greci nu sînt mecanisme raționale, unilaterale, fie ele chiar perfecte. Ei sînt oameni întregi, plini de creativitate. Nu le lipsește nimic din cele omenești ; îmbrățișează toate aspectele destinului uman ; ochii le sînt deschiși către toate orizonturile.

Bineînțeles, orice adevărată personalitate are în viață o unitate de direcții și stil. Oricît ar iradia în toate direcțiile, îi rămîne tot timpul vatra centrală în care își manifestă esența creativității, adevăratul sens al vieții, manifestarea ei cea mai constantă. Tot așa și pentru filosofii

Scanned with OKEN Scanner

perioadei cosmologice, prima formulare filosofică a lumii obiective este centrul vieţii lor. De aceea, ei au pus bazele problematicii filosofice, valabilă pînă astăzi, şi totuşi această operă a lor n-ar fi avut o asemenea greutate şi măreţie dacă nu ar fi venit de la nişte oameni întregi care nu au rămas martori pasivi ai universului ci au aruncat pretutindeni rădăcini în întreaga viaţă care îi înconjura, şi au extras realitate pentru ca opera lor să fie fertilă. Poeţi, legislatori, oameni politici, ei uniseră toate acestea într-o personalitate unică. Oricît de nebunească ar părea înfăţişarea finală a vieţii lor, ei sînt totuşi oameni — în înţelesul cel mai adînc al cuvîntului —, existenţe pămîntene, aşa cum erau chiar şi zeii în vechea Grecie. Legaţi de ţara lor şi confundîndu-şi viaţa cu cea a semenilor, iau parte la toate bucuriile şi necazurile acestora.

Activitatea lor politică. Ei sînt cetăţeni, mai exact cei dintîi între cetăţeni, şi inspiratori ai vieţii politice. Pretind să fie conducătorii epocii lor, mai marii cetăţii, ca oameni superiori ce sînt. Tales se luptă înainte de cucerirea oraşelor ioniene să le unească într-o cetate federală cu guvernare centrală, ca să nu existe neînţelegeri şi pentru ca apărarea comună împotriva popoarelor asiatice să se întărească. Această încercare a lui nu a dat roade şi apoi a venit fatala subjugare. Din nou însă reuşi să zădărnicească alianţa cu Cresus, pe care concetăţenii lui o pregăteau. Îi orbise ceea ce era mai aproape, măreţia aceluia. În felul acesta reuşi să-i scape de mînia perşilor, prevăzînd că aceştia vor domina cu siguranţă. Celălalt filosof fizician, Anaximandru, cel ce pare a fi inventat cadranul solar — alţii i-l atribuie lui Anaximene — a fost conducătorul coloniei milezienilor în Apolonia. Parmenide devine legislatorul oraşului său, Elea. Celălalt eleat, Zenon, moare ca un martir luptînd împotriva unui tiran din ţinutul lui, pe nume Nearhos. Empedocle, om politic şi retor priceput, este conducătorul democraţilor din Agrigente. Cînd a existat ameninţarea instaurării unui tiran, el a luptat şi a reuşit să salveze libertatea ţării sale. Dealtfel, întreaga lui viaţă a fost închinată politicii.

Legea politică şi Heraclit. Aceşti politicieni şi în acelaşi timp filosofi nu au creat totuşi o filosofie politică. Nimic

Scanned with OKEN Scanner

surprinzător în acest lucru. Lipseau încă anumite premise obiective, fără de care nici o activitate politică nu ajunge să conducă la o teorie sistematică asupra vieţii politice. Cu toate acestea însă, la cîţiva dintre filosofii acestei perioade se întîlnesc cîteva sclipiri care merită a fi amintite pe scurt.

Pentru filosofii acestei prime perioade un principiu al filosofiei care de atunci a rămas valabil este acela că obiectul filosofiei trebuie să aibă o anumită unitate, adică să constituie o unitate. În acest fel, filosofia naturii îşi vedea obiectul, adică natura, ca pe o lume unitară, care derivă dintr-un principiu prim. Ceea ce e valabil pentru filosofia naturii ar trebui să fie valabil şi pentru filosofia socială. Aşadar şi filosofia socială este o teorie a unei unităţi de obiecte, este o gîndire care presupune coeziunea sistematică a părţilor. În concluzie, pentru ca filosofia socială să fie posibilă, e nevoie ca viaţa socială, obiectul ei să decurgă în conformitate cu un principiu prim, în aşa fel încît, în conformitate cu acesta, viaţa socială în întregimea ei să devină unitate. E nevoie aşadar de o ordine (*logos*) primă, de o ordine practică. Heraclit formulează tocmai această premisă. El nu a făcut politică niciodată. Nu a primit vreodată sarcini şi onoruri politice. Dar nu a încetat nicicînd să ia o poziţie faţă de politică şi să-şi exprime liber părerea în legătură cu aceasta. A criticat neîncetat indisciplina şi atmosfera distructivă care domnea la Efes, ca şi în multe alte cetăţi ale timpului său. În conformitate cu teza lui filosofică de bază, esenţa vieţii este o curgere neîntreruptă. Curgerea însă se desfăşoară într-un anume ritm, are o ordine, are o lege. În toate manifestările ei, esenţa vieţii sînt legea şi ordinea. Ordinea domneşte în natură, în gîndirea logică, în activitatea socială. Gîndirea funcţionează în conformitate cu anumite legi care sînt legi logice ale unei autorităţi generale, valabile pentru toate formele de gîndire şi pentru toţi oamenii. Dacă cineva nu gîndeşte în conformitate cu ele, gîndirea lui îşi pierde valoarea. Acelaşi lucru se întîmplă şi în viaţa socială. Şi viaţa socială se conduce după legi. Şi din această cauză, aşa cum cineva ca să gîndească corect trebuie să se supună legilor logicii, tot aşa pentru a acţiona corect trebuie să se supună legilor sociale. Încălcarea legilor logicii distruge gîndirea, încălcarea legilor sociale, a legilor cetăţii distruge societatea,

Scanned with OKEN Scanner

cetatea. De aceea, „poporul trebuie să apere legea tot așa cum apără baricadele" (*Diels*, 44).

Viața socială, ca și natura, trebuie să fie guvernată de ordine ; și ordinea este un principiu prim, general și unitar ; ca urmare, în societate trebuie să domine o lege fundamentală, generală și absolută. Aceste teze originale, premise și ale vieții sociale și ale filosofiei sociale, au fost opera lui Heraclit.

Învățătura politică a lui Pitagora. Această extindere a necesității lumii naturale la o necesitate universală a vieții și, în consecință, și a vieții sociale, a încercat s-o realizeze, pe o scară mai largă, în cetățile grecești, Pitagora din Samos. Exilat de Policrat, tiranul țării sale, se refugiase în Magna Grecia, la Crotona (sudul Italiei). Aici existau mari neînțelegeri sociale și o decădere morală extremă. Atunci Pitagora își înființă școala care a exercitat o remarcabilă influență reformatoare nu numai la Crotona, ci și în întreaga Grecie. El însuși, după cît se pare, nu a scris nimic și nu a făcut nici politică. A adus însă cea mai însemnată contribuție posibilă la viața politică a epocii sale, rămînînd de bunăvoie un teoretician al cetății, inspirator și dascăl al oamenilor politici, și creator al unui spirit filosofic și al unei morale politice, a celebrei „morale pitagoreice". Nu intenționa însă să predea arta politică în mod special. A creat oameni adevărați, atît din punct de vedere moral cît și din punct de vedere spiritual. Pentru că doar cu o astfel de formație puteau ei să canalizeze viața politică pe făgașul moralei filosofice, al spiritului strict matematic, al adevăratei rațiuni politice. Tot ceea ce a apărut mai de preț în viața politică din Magna Grecia și din Sicilia e datorat tradiției pitagoreice. Rareori s-a făcut remarcată în istorie suveranitatea spiritului și influența sa binefăcătoare precum în cazul pitagoreicilor.

Justiția pitagoreică. Totuși, pentru ca toate acestea să se realizeze, a trebuit ca Pitagora să-și conceapă învățătura politică cu o deosebită rigoare morală și spirituală. Așa cum principiul naturii este legea, tot așa principiul educației morale și al vieții politice trebuie să aibă la bază tot legea. Prin lege înțelegem aici expresia ei cea mai exactă și mai strictă, legea matematică, raportul matematic, ordinea abso-

lută. Ceea ce este valabil în lumea fizică este transpus în lumea politică. Elementele cetății, raporturile ei trebuie să fie conduse de ordinea matematică și mai ales de proporția matematică, ce trebuie aplicată constant. Un exemplu de aplicare constantă a proporției matematice în lumea socială este conceptul de justiție. Pentru pitagoreici, justiția se exprimă printr-un număr „egal de fiecare dată" (de exemplu: $8=4+4$; $4=2+2$; $2=1+1$). În fiecare raport social trebuie să se recunoască o astfel de proporție și echilibru al părților. Acesta este rolul justiției. Tot ceea ce i se ia cuiva, într-un raport social, trebuie, conform aceleiași proporții, să i se adauge. Astfel, justiția coincide cu compensația, cu *restituirea*. Pedeapsa, ca și îndreptarea unei pagube, sînt restituiri, compensații. Un înțeles asemănător al justiției va prezenta mai tîrziu Aristotel. La timpul potrivit vom vorbi mai mult despre aceasta. Acum însă, această idee fundamentală a filosofiei sociale ne e trebuincioasă doar ca exemplu de aplicare a proporției matematice și în lumea acțiunii, cu aceeași consecință inflexibilă pe care ea o are în gîndirea matematică. Exemple de cetăți cu o concepție atît de strictă asupra legii puteau fi aflate doar la populația doriană, la Sparta, în Creta. Dintr-un anume punct de vedere, cetatea pitagoreică este o cetate dorică idealizată. Ceea ce desparte o cetate dorică de cetatea pitagoreică este cultura spirituală, rămasă întotdeauna în urmă în cetățile doriene.

Identitatea legii naturale cu legea politică. Astfel, cu Heraclit și Pitagora, filosofia, în perioada sa cosmologică, nu ne oferă o filosofie morală și socială, ci premisa fundamentală pentru dezvoltarea filosofiei sociale. Ea ne dă așadar principiul conform căruia, istoria, ca și natura, se conduc după o ordine unitară, valabilă și în viața socială. Prin această identificare s-a ajuns la premisa filosofiei sociale. Pentru a se pregăti însă apariția filosofiei sociale ca atare și, mai general, a filosofiei morale, nu e nevoie de identificare, ci de diferențiere între lumea naturală și lumea istoriei, între legea naturii și legea vieții istorice. Și pentru ca o astfel de diferențiere să fie posibilă, trebuie să se înțeleagă în prealabil că viața socială nu se epuizează în spațiul lumii naturale, că lumea naturală, universul, așa cum se numește ea, nu e totul. Trebuia să se înțeleagă că viață există și dincolo

Scanned with OKEN Scanner

de univers, dincolo de lumea naturală, adică acolo unde se află morala, viața socială, lumea cetății. Trebuie descoperit așadar acest spațiu înainte de a se naște și pentru a se naște filosofia socială.

Pentru că această descoperire — una din cele mai însemnate trepte parcurse de spiritul uman — să se poată săvîrși, trebuia să sosească momentul potrivit, adică momentul cînd ar fi fost posibilă întoarcerea omului către lumea interioară a conștiinței: a fost nevoie de un secol și jumătate. Așa întîrzie întotdeauna marile evenimente spirituale în cursul istoriei. Spiritul progresează fără grabă. Doar noi ne grăbim, pentru că ne obsedează ideea morții, să înghesuim totul într-o viață minusculă. Numai noi avem micile noastre nerăbdări. Spiritul istoriei în cursul său dialectic nu se grăbește, își păstrează ritmul și așteaptă, are răbdarea veșniciei. Trebuie să sosească încet întregirea timpului și astfel să se înfăptuiască descoperirea lumii morale, a lumii societății și cetății. Aceasta a fost opera altor oameni și altor timpuri.

Democrit. Înainte de a merge mai departe cu examinarea acestei schimbări decisive, trebuie să amintim un mare nume care, deși nu-și are loc într-o istorie a filosofiei sociale, se află printre cele dintîi ale istoriei filosofiei în general. Este numele lui Democrit care, aproximativ în același timp în care își desfășurau activitatea filosofii cosmologi și sofiștii, își clădea propriul sistem filosofic al naturii, mai vast decît oricare altul în privința teoriei atomilor, datorită căreia, ca și știința modernă, reducea calitățile la cantități și astfel, plecînd de la atomul unitar, clădea în mod mecanic, cu o rigoare absolută, lumea materială și lumea psihică. Deși contribuția sa la filosofia naturii este atît de însemnată în privința vieții politice și sociale, deși s-a ocupat cu aceste probleme, Democrit nu ajunge — cel puțin din cîte știm — pînă la elaborarea de noi idei și cu atît mai puțin la o concepție sistematică asupra acestor probleme. Totuși, locul lui Democrit, și chiar și a magistrului său, Leucip, este atît de însemnat pentru evoluția gîndirii filosofice în general încît, trecîndu-le sub tăcere numele, în oricare dintre istoriile ideilor filosofice ale antichității, ar însemna să comiți o gravă scăpare.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL V

SOFISTICA

I

Descoperirea subiectului. În prima perioadă, cea cosmologică, a filosofiei greceşti, care este şi prima perioadă a filosofiei universale, s-au formulat premisele de bază ale gîndirii filosofice şi s-a înfăptuit înţelegerea filosofică a lumii obiective. Aceasta a fost marea realizare a primei perioade şi prin aceasta rolul ei s-a epuizat. Totuşi, oricît de mare ar fi valoarea acestui rol, rămîne o mare lacună. În această perioadă, gîndirea filosofică a abordat toate obiectele lumii şi le-a stabilit esenţa. Abordînd însă toate obiectele lumii, credea că ele constituiau întregul şi că, de asemenea, cucerirea teoretică a acestui întreg epuiza orice posibilitate de cunoaştere. Este firesc, şi conform unei cerinţe spirituale, ca patosul teoretic al primilor filosofi să se fi îndreptat şi să se fi epuizat în acea direcţie. Pe cînd spiritul însetat năvăleşte în cunoaştere şi încearcă pentru prima dată bucuria cuceririi în domeniul cunoaşterii, el se leagă de tot ceea ce îi este dat în mod nemijlocit de lumea obiectelor care i se înfăţişează. Reuşeşte să găsească unitatea acestei lumi obiective şi să o lege într-un sistem unitar.

Cu toate aceste mari realizări, cu tot acest patos nestăvilit pe care umanitatea nu-l va mai egala niciodată, opera lăsată de filosofii cosmologi este unilaterală. Ea nu surprinde decît un singur aspect din întregul vieţii. Lipseşte ceva fundamental pentru întregirea spiritului şi bineînţeles lipseşte însăşi conştiinţa acestei omisiuni. Filosofia epuizase în acea perioadă ceea ce ea considera a fi întregul, adică lumea exte-

rioară. Acest întreg însă nu este lumea ca întreg. Lumea nu se limitează la obiecte. Lumea obiectivă nu există singură cu desăvîrşire niciodată. Gîndim bineînţeles lumea obiectelor în întregimea ei, ca şi cînd ar fi singură. Spunem că este aşa sau altminteri, o studiem, o examinăm. Dar cine spune toate acestea şi studiază şi examinează astfel lumea ? Cine îi certifică existenţa ? Lumea, chiar cînd este observată în sine, rămîne totdeauna obiect al gîndirii noastre. Ca orice obiect, ea există ca obiect pentru ceva care îi *stă înainte*, pentru un subiect. Tot ceea ce este observabil, este observat de un observator. Lumea obiectivă în întregimea ei este obiect al observaţiei noastre, intră în sfera observaţiei noastre, intră în conţinutul observaţiei noastre. În calitate de conţinut duce gîndirea către elementul care cuprinde *conţinutul*, către forma acestui conţinut. În observaţia noastră este inclusă lumea obiectivă, adică în noi cei care observăm, în subiectul care observă. Acest subiect este forma conţinutului, forma observaţiei lumii. Lumea obiectivă, aşadar, este conţinută într-un subiect. Acest subiect este elementul nou care nu ţine de lumea obiectivă. *Subiectul*, eul, este altă lume, lumea subiectivă. Prima perioadă a filosofiei ignora tocmai această lume subiectivă. Totuşi, numai cu ajutorul ei se întregeşte viaţa şi există cu adevărat întregul pe care îl caută filosofia. Întregul nu înseamnă doar totalitatea obiectelor care sînt observate, ci împreună cu ele şi subiectul care observă. Întregul uneşte lumea obiectivă şi cea subiectivă într-o sinteză unică. Iar observaţia filosofică se întregeşte atunci cînd le înţelege pe amîndouă, aşadar atunci cînd examinează în mod filosofic nu numai lumea obiectivă, ci şi pe cea subiectivă, eul.

Şi, bineînţeles, în speculaţia filosofică eul va avea un loc de frunte pentru că este primul din punct de vedere logic. Ca formă, eul este elementul formativ creator, liber. Fără eul care observă activ nu există obiect ; lumea nu există fără eu. Cît de important este eul pentru filosofie e evident, pentru că eul devine în mod logic principiul lumii. Filosofia modernă are ca principiu „eul gînditor", acceptat ca singurul dat direct şi sigur. Filosofia lui Descartes, Kant, Fichte, Schelling ori Schopenhauer îşi are punctul de plecare în acest eu gînditor. Ultimul dintre filosofii amintiţi spunea : „Lumea este propria mea reprezentare" (adică a eului gînditor).

Scanned with OKEN Scanner

Sofiştii şi epoca lor. Această idee fundamentală a filosofiei a fost descoperită de sofişti. În istoria filosofiei, sofiştii sînt cei care fac trecerea de la lumea obiectivă la cea subiectivă. Ei au apărut după anul 450 î.e.n., cînd bogăţia şi gloria se strînseseră în centrul lumii elene. Atunci, naţiunea, maturizată de luptele politice, de războaie şi de dezvoltarea economică, nu se mai mulţumea doar cu simpla hrană spirituală a tradiţiei. Vechile instituţii, religia se potriveau generaţiei care luptase la Maraton. Acum, majoritatea, în centrele avansate, adoptă o atitudine critică faţă de evenimentele vieţii ; caută noi principii şi criterii. Legile, mai înainte stabile şi imuabile, se schimbă acum din ce în ce mai repede, uneori chiar fără motiv, după capriciile mulţimii. În perspectiva istorică a epocii, instituţiile apar într-o continuă agitaţie. Cetăţeanul învaţă odată cu legile cetăţii sale, cîndva imuabile şi sfinte, şi alte legi străine, mai bune, şi apoi compară. Astfel, legile care pînă atunci fuseseră dogme cristalizate încep să devină acum probleme ca oricare altă înfăptuire umană, şi ele ajung adeseori obiectul iniţiativelor individuale. Începe comparaţia şi cumpănirea, începe critica valorilor politice.

Dar spiritul critic se extinde şi asupra altor valori. Arta a scăpat de tipare şi se apropie liber de corpul uman. Zeii iau formă omenească şi vin să se aşeze în faţa privirilor omului. Drama cuprinde cele mai înalte valori ale vieţii. În acţiunea ei se ciocnesc legile morale şi cele politice. Devine evident faptul că, cu cît înaintăm mai mult, cu atît viaţa ni se dezvăluie ca plăsmuită din contradicţii inevitabile. La toate acestea vine să se adauge şi filosofia, cea care pune capăt naivităţii mitologice în interpretarea lumii, şi simplităţii, şi unităţii conştiinţei morale. Ea aduce, în schimb, nenumărate tendinţe contradictorii în care conştiinţa se chinuie în mod fatal.

Opera sofiştilor. Din toate aceste cauze, omul a rămas total neajutorat, singur. Totuşi, în singurătatea lui, printre ruinele vechilor idealuri, rătăceşte cu ochii veşnic deschişi, cu conştiinţa critică, matură. Într-o astfel de epocă, omul era obligat să-şi stabilească singur locul. Avea însă nevoie în acest moment critic nu de dogme şi tradiţii, ci de libertatea investigaţiei critice, de această libertate uneori periculoasă care

poate duce la catastrofă, totuşi singura care poate conduce la nemurire. Dacă mai înainte doar cîţiva gînditori ce aparţineau puţin accesibilelor şcoli presocratice căutau mijloace noi, dacă atunci doar aceşti cîţiva aleşi se bucurau de un spirit liber, acum aveau nevoie de noile valori şi de noile criterii toţi cetăţenii liberi ai cetăţilor greceşti. Acum mulţi au o anumită influenţă în viaţa cetăţii, sînt mulţi acum cei maturi, care au depăşit vechile valori, mulţi cei ce vor să-şi hotărască ei înşişi raporturile cu viaţa. Încetul cu încetul prăpastia care despărţea înainte, în epoca presocraticilor, mulţimea de studiul ştiinţific, începe să dispară. Acum cei mai mulţi se întorc către lumina cunoaşterii, pentru că în izolarea lor critică învăţaseră că, pentru ca astăzi să se menţină din punct de vedere politic, pentru ca să se impună în societate, au nevoie în primul rînd de cunoaştere. Se convinseseră că omul învăţat are în viaţă o mai mare valoare şi că acţionează cu mai multă putere. Simţiseră mai ales puterea raţiunii, siguranţa ştiinţei, autoritatea pe care o dă observarea mai adecvată a lucrurilor, şi s-a născut în mod firesc necesitatea şi nevoia de a se răspîndi ştiinţa şi de a se lărgi educaţia filosofică.

Dorinţei unanime pentru o astfel de cunoaştere i-a corespuns o ofertă analogă. În acea epocă încep să iasă în agora grupuri de oameni instruiţi în şcolile filosofice, care se formaseră, sub influenţa logicii, în filosofie şi ştiinţă. Ei se oferă să răspîndească toate cunoştinţele necesare publicului larg ; îşi iau sarcina de a populariza filosofia. Jură să transmită fiecăruia tot ce îi este necesar pentru a fi un cetăţean distins, pentru ca să-şi impună destoinicia în viaţa politică. Aceasta pentru că cei mai mulţi se îndreaptă către lumina cunoaşterii, urmînd scopuri practice dinainte determinate şi nu intenţii pur teoretice. Voiau să înlocuiască, prin cunoaştere, ceea ce altădată tradiţia şi viaţa lor socială le oferea de-a gata. Cei mai mulţi nu erau intelectuali, ci oameni de acţiune, preocupaţi mai ales de acţiunea politică. Încercau să dobîndească mijloacele necesare pentru a deveni conducători şi oratori ai adunării poporului.

Vechii filosofi cosmologi nu răspund unor astfel de cerinţe. Dealtfel, nici nu s-ar fi putut populariza învăţătura lor grea şi metafizică. Trebuia ca învăţătura să se împartă pe căi ce ar fi dus nemijlocit la lumea cetăţii, a vieţii sociale, către lucrurile pe care voiau să le înveţe cei mulţi. Au venit

Scanned with OKEN Scanner

sofiştii şi au înfăptuit această întoarcere către acţiune. Valoarea unei astfel de opere este evidentă. Ea a dus indirect la descoperirea individului, deoarece observarea realităţii înseamnă şi observarea conştiinţei care acţionează, înseamnă şi observarea eului.

Morala sofiştilor. În această mare operă a lor, sofiştii, priviţi în ansamblu, n-au arătat elevaţia de spirit şi forţa morală care i s-ar fi potrivit acesteia. Această remarcă nu vrea să atace învăţătura lor venală, faptul că cei mai mulţi dintre ei erau plătiţi din greu şi că făcuseră din sălaşul spiritului o casă de comerţ. Ea vizează altceva, adică faptul că au scăzut nivelul a însăşi gîndirii pe care o transmiteau. Au coborît opera de cunoaştere atît de mult, încît uneori ajungea ignoranţă şi chiar mai rău, joc. Au zdruncinat astfel bazele ştiinţei pe care ei înşişi o vesteau în calitate de dascăli întru înţelepciune. Cei mai mulţi dintre sofişti, şi mai ales cei mediocri, ofereau în loc de cunoaştere substanţială doar o spoială de cunoaştere, o spoială strălucitoare, nimic concret. Ei au dat o retorică ce orbea şi ameţea şi acoperea lipsa de înţeles. Ei ofereau doar argumentele false, *sofismele.* Asta pentru că retorica şi jocul cuvintelor constituiau un mijloc mai uşor pentru obţinerea fericirii, mai la îndemînă şi poate mai eficient în ochii mulţimii. În felul acesta, sofistica a devenit otrava societăţii greceşti şi, cum încet-încet ea şi-a făcut loc în toate compartimentele vieţii, putem spune că ea a fost principala cauză spirituală care a dus la decăderea lumii antice greceşti. Puţini sofişti pot fi exceptaţi de la această imputare, ba chiar nici unul, nici chiar cei remarcabili. Gorgias din Leontinoi, care îi fermeca pe atenieni cu abilitatea lui retorică, este cel mai tragic reprezentant al nihilismului filosofic. Şi Protagoras, cel mai vechi, şi incomparabil deasupra celorlalţi, cel care poate să ducă singur pe umeri toată contribuţia pozitivă a sofiştilor la istoria spiritului — descoperirea subiectului —, nici acesta nu poate fi considerat străin de întorsătura malignă a filosofiei, ca şi de soarta poporului, o adevărată pedeapsă, urmare a faptului că el însuşi, poporul, dăduse naştere sofisticii. Acest lucru e valabil în cazul lui Protagoras, nu pentru că ar fi fost lipsit de spiritualitate şi morală teoretică, ci pentru că — şi acesta este lucrul cel mai tragic — gîndirea sofistică, chiar

și în ipostaza ei cea mai bună, pleacă de la ceva nesănătos. Răul sofisticii are ca punct de plecare însuși principiul ei filosofic. Dacă n-ar exista această cauză fundamentală, acest păcat logic și spiritual, nu am fi legat influența morală nefastă de însăși gîndirea sofistică, ci cel mult de cîțiva sofiști. Această primă învățătură pe care o deducem din filosofia sofiștilor merită a fi subliniată și astăzi, pentru ca să apară clar cît de mare este influența filosofiei asupra acțiunii, cît de strînsă e legătura dintre spirit și soarta politică a unui popor.

Dacă cercetăm lucrurile dintr-o perspectivă foarte apropiată, filosofia pare a nu avea nici o legătură cu practica. O cercetare istorică mai vastă ne arată cît de strîns depind ele una de alta. Omul de acțiune — și atunci și totdeauna — recurge la filosofie pentru ca să-l călăuzească constant, ca steaua polară, în zbuciumul social. Se ivesc atunci oameni care coboară filosofia la niveluri joase pentru a o folosi în propriile scopuri rele sau pentru ca să lingușească scopurile rele ale celorlalți, ca să sprijine de politica negativă a altora propria lor politică. Acesta este marele pericol al epocilor critice, așa cum este și pericol al propriei noastre epoci. Pentru aceste motive, teoria sofistică este bine primită de cei mai mulți. Se pare că în fiece suflet, într-un colț, se ascunde totdeauna omul-sofist, omul pe care nu-l interesează obiectivitatea spiritului și al legii, care nu caută să aibă dreptate, ci vrea mai ales să pară că o are. Este cel pe care îl bucură să critice, să nege și să zdrențuiască orice valoare, pentru că în esență nu crede în nimic. De aceea, în esență, omul-sofist nu știe încotro să se îndrepte, ce vrea, nu poate să știe. Poate că singurul lucru pe care poate să-l vrea este plăcerea lui personală trecătoare sau dominația prin orice mijloace asupra societății.

Am comparat perioada anterioară a filosofiei, generația de filosofi ai obiectivității cu o mare tragedie. Discursurile hibride ale sofiștilor ar putea fi comparate cu o comedie adevărată și greoaie. Și între o tragedie și o comedie, între plîns și rîs, adeseori, după cum ne învață viața, mai amar și mai sumbru e rîsul.

Scanned with OKEN Scanner

II

Subiectul la Protagoras. Şi totuşi, în ciuda influenţei distrugătoare a sofiştilor asupra formării ideologiei sociale şi asupra progresului acestuia, a vieţii politice, contribuţia lor pozitivă la istoria filosofiei rămîne neatinsă: ea constă în descoperirea lumii subiective, în descoperirea înţelesului şi a importanţei subiectului, a eului.

Cum se întîmplă însă ca, pentru prima oară, omul să se gîndească la subiect şi la lumea acestuia? Cum s-a gîndit Protagoras pentru prima dată şi cum a descoperit subiectul care contemplă şi acţionează? Să vedem mai întîi ce este acest subiect. Răspunsul pare uşor. Îl vedem ca pe un om în carne şi oase. Şi tocmai aşa l-a luat Protagoras pe om, ca subiect al teoriei şi practicii, tocmai în această ipostază a lui. El a considerat drept subiect fiinţa umană psihofizică. A văzut subiectul ca pe ceva real şi a examinat cum funcţionează la acest subiect mai ales cunoaşterea. Cel mai simplu răspuns la această din urmă întrebare, cel pe care ni-l dă Protagoras este că întotdeauna cunoaşterea se efectuează prin simţuri. Omul nu observă decît ceea ce este supus simţurilor lui. Toate uşile deschise către lumea dinafară şi către cea dinăuntru, lumea suferinţelor, a plăcerilor, a durerii, toate sînt uşi ale simţurilor. Toată viaţa omului izvorăşte din simţuri şi se epuizează prin ceea ce dau simţurile. Subiectul care contemplă, adică omul, conştiinţa umană se umple de ceea ce îi dau simţurile. Este observat numai ceea ce apare simţurilor. Concepţia asupra fenomenelor, a celor pe care ni le dau simţurile, epuizează funcţia conştiinţei, a subiectului care contemplă. Bineînţeles, subiectul contemplator nu are doar concepţii despre lucruri, ci formulează idei şi judecăţi asupra lucrurilor. Dar şi ideile, ca şi judecăţile, nu sînt decît simple rezultate ale concepţiilor. Ele reies dacă înlăturăm elementele individuale ale concepţiei în sine. Astfel, în final, şi cea mai complicată funcţie a conştiinţei devine concepţie. Şi cunoaşterea către care tinde omul care gîndeşte nu este altceva decît o concepţie. Şi dacă simţurile ne dau concepţia, cunoaşterea este un produs exclusiv al simţurilor.

Scanned with OKEN Scanner

Senzualismul. Acesta este primul fundament al senzualismului, aşa cum l-a stabilit Protagoras şi care va rămîne exemplar pentru întreaga istorie ulterioară a filosofiei, şi care ameninţă să rămînă în toate epocile, în forme oarecum simplificate, filosofia celor care nu cunosc filosofie. El determină acest mare curent din istoria filosofiei care îşi neagă şi îşi combate contrariul, mai important din punct de vedere filosofic pentru noi, şi anume *idealismul.* Pentru existenţa senzualismului fie sub forma *materialismului,* fie sub forma *psihologismului,* a *biologismului* sau a *pozitivismului,* doar aparent diferite, o premisă necesară este identificarea subiectului contemplator cu subiectul psihofizic şi, ca urmare, identificarea cunoaşterii cu percepţia, cu produsul simţurilor în interiorul singurei conştiinţe pasive. Acesta este semnul distinctiv al oricărei filosofii senzualiste.

Cunoaşterea ca percepţie. Dacă cunoaşterea este aceasta, atunci care este autoritatea ei şi pe ce se sprijină această autoritate ? Atunci cînd cunoaşterea se identifică cu percepţia, valoarea şi esenţa percepţiei determină şi susţin autoritatea cunoaşterii. Percepţia presupune un subiect care sesizează şi un obiect care este sesizat. Subiectul, care este omul în fiinţarea sa psihologică, variază din diferite cauze şi este diferit după diferitele persoane şi mediul lor specific, în diversele momente ale vieţii lor. Asupra acestui subiect schimbător acţionează impresiile pe care le aduc simţurile şi, cum acest subiect variază, întîlneşte de fiecare dată pentru fiecare impresie o reacţie diferită. Dar şi obiectul care ne dă reacţia, cel pe care îl sesizăm prin simţuri, este fluid şi schimbător. Această fluiditate ca lege generală fusese stabilită deja de Heraclit. Schimbătoare sînt ambele elemente. Un element schimbător acţionează asupra celuilalt : obiectul fluid asupra subiectului fluid. Racordarea momentană a acestor două elemente fluide naşte o scînteie, percepţia. După Protagoras, percepţia, care coincide cu cunoaşterea, devine în mod necesar racordarea trecătoare şi schimbătoare a două date variabile. Astfel, şi cunoaşterea e diferită de fiecare dată în funcţie de individ, fluidă şi schimbătoare prin însăşi natura ei. Aşadar, cunoaşterea, care coincide cu percepţia, conţine *tot ceea ce se înfăţişează* simţurilor noastre şi nu ceea ce este ea în sine. Tot ceea ce apare

Scanned with OKEN Scanner

fiecăruia și chiar în momentul în care apare — este adevărat, constituie adevărul.

Relativitatea cunoașterii. Cunoașterea este, așadar, ceva absolut personal ; personal și individual, în funcție de simțuri și de modul lor de a acționa. Cunoașterea nu are o autoritate generală, ci doar una personală. Fiecare om are cunoașterea lui și o măsură în funcție de care judecă. Această măsură reprezintă chiar structura lui psihică și este, firește, absolut personală. „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt în ce fel sînt, a celor ce nu sînt în ce fel nu sînt", zice Protagoras.

Dar dacă cunoașterea are un astfel de caracter, atunci ceea ce pentru unul este cunoaștere, pentru celălalt nu este cunoaștere. Atunci cunoașterea este netransmisibilă ; cunoașterea unuia poate fi de neacceptat pentru celălalt. Știința unuia nu are autoritate asupra celuilalt, și de aceea nu este transmisă în esența ei. Dar în acest fel mor și știința și adevărul. Iată concluzia distrugătoare a gîndirii sofistice. Și aceasta este concluzia logic necesară a oricărei teorii filosofice senzualiste.

Totuși, Protagoras a avut curajul să ajungă la această concluzie fundamental negativă. În aceasta constă și măreția moralei sale filosofice și a gîndirii sale, opuse celor ale urmașilor lui, care nu au îndrăznit să ajungă pînă acolo. Protagoras a fost primul care a stabilit în mod conștient subiectul cunoașterii ca fiind conștiința simțurilor. El l-a identificat cu omul real în existența sa psihofizică și, prin urmare, identificînd și cunoașterea cu simțurile, a relativizat totul și a proclamat ca imposibil adevărul simțit și căutat ca obiectiv și absolut de vechii filosofi. Senzualismul ulterior nu avea o asemenea generalitate ca să poată ajunge în mod sincer și fără ezitare la concluzia logic necesară. De aceea se distinge personalitatea acestui mare senzualist grec înaintea tuturor urmașilor săi și ai reprezentanților contemporani ai senzualismului, ce îmbracă nenumărate forme.

Dar ce le rămîne de făcut acelor îndrăzneți tăgăduitori ai cunoașterii, care au postulat ca imposibilă găsirea adevărului ? Există două posibilități : să demonstreze imposibilitatea susținerii teoriilor prezentate de alții drept adevăr, sau

să spună ce trebuie să facă omul într-o lume unde adevărul nu poate fi găsit.

Urmări ale relativismului. Omul caută sprijin în viață, caută o valoare și un scop. Ar putea fi de folos chiar și ca sprijin provizoriu un scop relativ din punct de vedere al valorii, fără autoritate obiectivă și generală, dacă, bineînțeles, s-ar impune. Dar ca să se impună ar trebui să fie convinși să adere la el un număr mare de oameni. Astfel, magistrul sofist deși nu are de predat adevărul, pentru că nu poate să creadă în nici un principiu, are totdeauna de oferit două lucruri elevului său: mai întîi *eristica*, așadar știința negării, critica negativă care demonstrează ca fiind neîntemeiate tezele celorlalți; apoi *retorica*, arta convingerii, care prezintă un lucru neadevărat, fără valoare obiectivă, ca fiind corect și adevărat, dîndu-i puterea și strălucirea adevărului, făcînd dintr-un discurs execrabil un discurs excelent. Sofistul predă așadar știința de a nega fără nici o teză ce ar putea ține loc lucrurilor care cad odată cu negarea; pe de altă parte, tot el predă și știința convingerii, pentru a impune o opinie întîmplătoare și trecătoare, care nici ea nu se sprijină pe nimic sigur.

Astfel însă negarea adusă de sofistică nu se limitează la filosofie, nici la știință, ci le extinde la nivelul întregii vieți. Dacă nu există decît ceea ce i se pare fiecăruia, dacă sufletul, compus din ceea ce se pare constituie criteriul ultim și cel mai înalt, pentru că alt criteriu nu există în afară de omul-măsură al lui Protagoras, în acest caz nu numai cunoașterea e lipsită de sprijin fără fundament obiectiv, ci și oricare altă manifestare a vieții.

Cu senzualismul sofiștilor s-a întîmplat ceva și mai rău. S-au dat problemelor filosofice de cunoaștere și acțiune soluții simple care mulțumeau mintea obișnuită și se potriveau cu gîndirea cotidiană. Era pregătit în acest fel instrumentul ușor care a reușit să-i seducă nu numai pe sofiști și nu numai în acea epocă, ci toate structurile sufletești de tip sofistic din toate timpurile și pe cei mai mulți oameni obișnuiți. Acestui fapt i se datorează și influența indirectă pe care o are în societate orice învățătură senzualistă și propagarea ei făcută în rîndul maselor.

Scanned with OKEN Scanner

Critica noastră la adresa caracterului simplist al filosofiei senzualiste nu se bazează doar pe rezultatele sociale pe care ea poate să le aibă. Unor astfel de considerații de simplă oportunitate nu le este permis în filosofie să se impună libertății de gîndire teoretică. Critica se face și trebuie să se facă, pentru că la baza filosofiei sofistice și a oricărei filosofii senzualiste se află un greu păcat logic. Dealtfel, viața spiritului nu este atît de defectuos plăsmuită încît o idee să distrugă atît de incorijibil altă idee, adevărul să distrugă viața istorică așa cum s-ar întîmpla dacă sofistica ar avea dreptate. Există, bineînțeles, antinomii și ciocniri tragice în conștiința individului și în istorie. Dar dincolo de ele, mai înalt și mai profund vedem aceste antinomii topindu-se într-o absolută unitate ultimă care, chiar dacă nu corespunde integral realității, există ca un postulat al ei. Desigur, această înclinație către echilibru și armonizare a contrariilor constituie cunoașterea cea mai adîncă a sufletului clasic, armonia greacă. Această înclinație spre unitate și armonie este reprimată și combătută de gîndirea sofistică. Înclinația sa unilaterală se opune articulației sferice a conștiinței clasice. De aceea, golul pe care sofistica l-a deschis în această conștiință e mare. Acesta este și păcatul ei istoric. Armonia și unitatea erau adînc înrădăcinate în sufletul grec, pentru ca să nu fi venit încă momentul distrugerii lor.

Dialecticii sofiștilor, spiritul grec i-a dat un răspuns cosmoistoric și permanent. A dat acest răspuns prin fundamentarea reală a cunoașterii teoretice, prin descoperirea adevăratului obiect al teoriei filosofice. Acest răspuns a fost schițat pentru prima dată de dușmanul neînduplecat al sofiștilor, de Socrate, și pe urmă a ajuns la forma sa desăvîrșită prin Platon. Platon este simbolul cel mai perfect al unității tuturor formelor de viață, răspunsul viu dat tuturor celor care negau sau mai neagă viața unitară și indivizibilă a spiritului.

III

Dorința, principiu al acțiunii. Cînd conștiința individului, schimbătoare în posibilitatea ei de cunoaștere, a devenit

singurul criteriu al existenţei şi cunoaşterii lucrurilor, criteriu pentru adevărat sau neadevărat, conştiinţa căreia nimic nu-i este dat în mod obiectiv, atunci cum chiar cu această conştiinţă vom putea acţiona în mod obiectiv şi cu autoritate obiectivă? Relativitatea conştiinţei în teorie se va extinde în mod necesar şi asupra acţiunii. Cum va găsi acţiunea o măsură a corectitudinii acolo unde teoria nu a găsit decît măsura subiectivă şi schimbătoare a omului? Senzualismul dă în mod obligatoriu şi pentru problema acţiunii un răspuns uşor. Sufletul, în toate cazurile, este umplut de simţuri, pe baza cărora funcţionează. Primeşte ceea ce vine dinafară sub formă de simţuri. Va acţiona asupra exteriorului tot ca simţ. Prin intermediul simţului se face judecata realului. Prin intermediul simţurilor se defineşte şi dorinţa de acţiune a sufletului. În acţiune sînt desigur valabile simţurile interne şi opuse direcţiei sale, care constă în atragerea şi respingerea unui scop, în *dorinţă*. În conformitate cu dorinţa se săvîrşeşte acţiunea şi se defineşte ceea ce trebuie făcut. Sarcina filosofului este tocmai aceea de a cerceta conţinutul dorinţei şi de a fundamenta pe ea acţiunea, fără a o subordona criteriilor obiective şi legilor, lucruri inexistente pentru senzualist.

Etica eudemonismului. Toţi doresc ceea ce le place. Prin urmare, ceea ce place este pentru fiecare corect din punct de vedere practic, ceea ce trebuie făcut, datoria. Aceasta este o accepţie care coincide cu opinia comună, dar care se potriveşte totodată cu toate teoriile morale fundamentate empiric ale diverselor feluri de materialism şi psihologism. Cele mai multe sfaturi de morală rămîn în cele din urmă la formule ca: „să fii moral, pentru că pînă la urmă o să-ţi fie de folos şi o să-ţi aducă mulţumire; aşa vei ajunge la fericire!"

Toate acestea sînt morale ale fericirii, pentru că întrebarea lor ultimă şi scopul lor nu este moralul ci plăcutul, adică ceea ce pînă la urmă aduce mulţumire dorinţelor, simţurilor, tuturor dorinţelor sufleteşti în înţelesul cel mai nobil şi mai larg al acestui cuvînt. De vreme ce viaţa noastră este *în exclusivitate* alcătuită din simţuri, această plăcere, satisfacere a simţurilor, devine realizarea vieţii noastre. Pentru sofişti, morala care se bazează pe o lege obiec-

tivă de acţiune este pur şi simplu inexistentă. Pentru că astfel de criterii sînt imposibile pentru suflet, aşa cum îl concep sofiştii. Ceea ce el conţine cu adevărat sînt reacţii la simţuri. Viaţa sufletului se epuizează pentru acţiune între plăcere, născută de tot ceea ce satisface dorinţa, şi între neplăcere, care aduce tot ceea ce împiedică satisfacerea dorinţei. Limitat la această funcţionare a vieţii simţurilor, omul nu poate depăşi dilema plăcut-neplăcut. Şi dacă acceptăm şi că omul trebuie să fie moral, cu înţelesul pe care societatea îl dă moralei, o facem nu pentru că faptul — ca omul să fie moral — are o valoare în sine, ci pentru că experienţa de viaţă demonstrează şi organizarea istoriei impune o viaţă conformă moralei, ca mod de a obţine fericirea senzorială. Morala, chiar cînd e acceptată de senzualist, rămîne un mijloc, poate obligatoriu, cum îl acceptă cei mai mulţi empirişti, dar întotdeauna mijloc. Scopul acţiunii este satisfacerea dorinţelor, fericirea simţurilor.

Pînă aici, pînă la fundamentarea eudemonistă a moralei, direcţia celor mai mulţi dintre sofişti era comună. Negarea oricărui criteriu obiectiv, care duce la fericirea simţurilor, este spiritul care le animă. Totuşi, acest spirit al subiectivismului extrem şi al fericirii nu a putut rezista şi în fundamentarea concretă a legilor morale, care vine după fundamentarea iniţială. Un anume criteriu obiectiv este atît de necesar celui care încearcă să judece şi să critice anumite valori ale vieţii sociale, încît în mod fatal trebuie să apară şi să fie introduse chiar în interiorul lumii sofiştilor, în forma cea mai primitivă, criterii obiective ale acţiunii. Aici se produce în sofistică o divergenţă de opinii pe care nu le putem urmări foarte precis. Dealtfel, ni se păstrează foarte puţine fragmente din scrierile sofiştilor şi de cele mai multe ori îi cunoaştem din ceea ce ne spune Platon. Aceasta nu este totdeauna sursa cea mai potrivită pentru un studiu imparţial asupra sofiştilor dar, chiar dacă am găsi surse mai exacte, divergenţa de opinii s-ar păstra. Existenţa ei e obligatorie pentru că este datorată naturii bazelor teoretice ale eudemonismului.

Diferenţierea eticii sofistice. Nici chiar Protagoras nu scapă de inconsecvenţa faţă de fundamentarea teoretică a

filosofiei sofiştilor. Şi el pare să accepte un criteriu obiectiv de acţiune, o datorie cu valoare generală, o premisă a aplicării generale. Aspiraţia fructuoasă la fericire este, aşa cum admite şi Protagoras, imposibilă prin convieţuirea socială determinată moral şi mai ales social, fără ca oamenii să-şi conformeze viaţa legilor cetăţii. De aceea au şi întemeiat oamenii cetăţile şi au instituit legile, în scopul final al fericirii.

În acest caz însă, ceea ce trebuie făcut nu este ceea ce doreşte fiecare ; numai ceea ce este determinat de legile cetăţii aduce fericire. Trebuie aşadar ca fiecare să vrea acest ceva determinat pentru a ajunge la fericire. Totuşi, astfel legile pozitive, cetăţile adevărate capătă o valoare stabilă pentru viaţa acţiunii. Cum, conform teoriei lui Protagoras, există numai ceea ce i se înfăţişează celui care meditează, tot aşa ceea ce pare drept de fiecare dată pentru cetate este şi drept, este legea dreaptă. În felul acesta, autoritatea legilor pozitive este de neatacat de către terţi.

Această autoritate însă nu micşorează nici posibila lor schimbare. Pentru că aşa cum se schimbă opinia subiectului, conform interpretării pitagoreice, fiind prin natura ei fluidă, tot aşa şi cetatea, care nu este decît un ansamblu de subiecţi, îşi schimbă şi ea opiniile cristalizate în legi. Cînd judecăm însă legile în vigoare şi ne gîndim la schimbarea lor, căci această schimbare ca orice acţiune se va face întru fericirea subiecţilor care constituie cetatea, vom tinde să le îmbunătăţim în aşa fel încît să aducă mereu mai multă fericire ansamblului social. Pentru Protagoras legea pozitivă şi cetatea pozitivă par a fi valori stabile dar par, totodată, a se supune devenirii într-o mai răspîndită fericire a ansamblului. Aşadar, concluziile marelui sofist nu sînt străine gîndurilor nici unui bun cetăţean atunci cînd acesta se gîndeşte la cetate. În mod teoretic însă, acest sens al fericirii sociale pe care îl înţelege Protagoras rămîne nesigur. Acceptă pentru percepţie un caracter individual, în timp ce fericirii îi atribuie însuşiri sociale. Pune mai apoi bazele dreptului pozitiv şi al autorităţii acestuia, fără a-i exclude critica, dar şi fără să ne poată da, din punctul de la care pleacă, un criteriu concret pentru o astfel de critică. Astfel, Protagoras a rămas în domeniul social la concepţii foarte conservatoare şi la o gîndire obişnuită şi ne-

Scanned with OKEN Scanner

putincioasă. El nu și-a întregit filosofia practică cu progresele ce ar fi fost posibile în teoria filosofică, avînd la bază subiectivismul nelimitat.

Alți sofiști nu au putut să nu meargă și mai departe, la doctrine și mai îndrăznețe. Cum se poate ca aceia care se prezintă drept purtători ai unei noi teorii și filosofii despre lume să dea în cele din urmă soluțiile cele mai obișnuite problemelor etice, fără să aducă nimic nou? Bineînțeles, acest nou, pe care erau datori să-l dea, trebuie să fie mai aproape de subiectivismul absolut al propriei lor teorii a cunoașterii. Trebuie mai ales să nu corespundă cu legile, instituțiile și moravurile organizării sociale pe care o prezentaseră tocmai pentru a o critica. Sînt purtați în mod fatal către soluții mai îndrăznețe. Au pornit de la relativitatea instituțiilor și a valorilor stabilite, au pornit de la negarea tradiției, legilor și moravurilor. Au pornit de la convingerea că ceea ce decretau oamenii și cetatea constituită de oameni este trecător, relativ, fără valoare obiectivă. Nu există și nu este valabil decît pentru că este impus de oameni și în măsura în care îl impun. Dreptul este un drept *pozitiv*.

Dreptul natural și diferențierile lui. Dar supunerea socială la legi este epuizată prin drept pozitiv și prin această etică? Filosofii cosmologi propuseseră legi veșnice ale naturii, ale universului. Legi asemănătoare, imuabile, veșnice pot fi valabile pentru viața socială a omului? Iar filosofii ne învățau că dincolo de mișcarea veșnică a fenomenelor naturii rămîne o substanță eternă, principiul lor. Dar dincolo de mișcarea instituțiilor sociale, care este și ea fără îndoială o aparență, nu există un principiu perpetuu, ceva veșnic, care să rămînă așa cum rămîne principiul naturii? Nu există un drept *natural*?

Mulți sofiști răspund pozitiv la această întrebare. Au venit ca să înfrunte în mod critic, să judece instituțiile și legile în vigoare. Au venit precum o nouă generație cu noi revendicări. Pentru această judecată aveau nevoie de un criteriu obiectiv. Aveau de fapt nevoie de un ideal cu ajutorul căruia să măsoare valorile timpului lor, mai întîi legile, ca astfel să le demonstreze imperfecțiunea și lipsurile. Acest criteriu obiectiv folosit de sofiști era dreptul na-

tural. Inaugurînd critica sistematică a instituţiilor politice şi sociale au pus la baza criticii lor dreptul natural, dreptul aşa cum ar trebui să fie, aşadar, în concordanţă cu natura lucrurilor şi a oamenilor. Ei opun acest drept natural dreptului pozitiv, creat de fiecare dată de interes, de greşeală şi de arbitrariul oamenilor. Astfel, sofiştii au fost primii care au formulat şi exploatat metodic distincţia de bază dintre dreptul pozitiv şi cel natural, care de atunci şi pînă astăzi a rămas problema poate cea mai însemnată a filosofiei dreptului. Aceasta este o altă importantă contribuţie a sofiştilor la viaţa spiritului.

Ca să descoperim care este dreptul natural în cazurile concrete sîntem călăuziţi de un sentiment interior al dreptăţii: *justitiae et verecundiae*, înnăscut omului, ascuns sufletului nostru de concepţia socială şi politică. Totuşi, numai atunci cînd dreptul natural se defineşte şi se impune este posibilă realizarea fericirii. De aceea, dreptul pozitiv trebuie să se conformeze dreptului natural.

Dar care este conţinutul dreptului natural? Prin natură toţi oamenii sînt egali, zice Lycophron, elev al lui Gorgias, cerînd desfiinţarea diferenţelor sociale şi a supremaţiei aristocraţilor. Alcidamas, urmaşul lui Gorgias, cere desfiinţarea sclaviei, Phaleas cere egalitate în educaţie şi proprietate pentru toţi cetăţenii. Sofiştii cer toate aceste lucruri nu pentru că ele sînt morale în sine, ci pentru că aceasta este relaţia naturală şi poziţia oamenilor. Şi trebuie să fim capabili să ne reîntoarcem la această situaţie naturală, la dreptul natural, fărîmiţat în viaţa socială de aviditate, nedreptate şi violenţă. Numai dacă reuşim să săvîrşim această reîntoarcere vom ajunge la fericire. Pentru că fericirea putem să o avem doar atunci cînd trăim în conformitate cu natura.

Mulţi sofişti vorbesc astfel. Alţii, aşa cum sînt Kallikles şi Thrasymachos, răspund mai adecvat cu spiritul sofist dominant. Şi ei acceptă că oamenii trebuie să trăiască în conformitate cu natura, că trebuie să domine dreptul natural. Găsesc însă greşit conţinutul dat de alţii dreptului natural. Dreptul natural, spun ei, nu va impune egalitate, ci dimpotrivă, inegalitate nesfîrşită între oameni. În natură, animalul cel mai puternic îl devoră pe cel mai slab. Dominaţia celui mai puternic este singura lege naturală. Pe ce se bazează egalitatea atîta vreme cît ea nu există în natură?

Scanned with OKEN Scanner

Dreptul natural este aşadar dreptul celui mai puternic, interesul celui mai puternic, *interesul celui mai bun.* Cel mai bun din punct de vedere al naturii este cel mai puternic din punct de vedere material. Şi cel mai puternic nu acceptă nici o limitare. Urmăreşte ce vrea, ce îi place, ce îl interesează. Iar legile cetăţii nu exprimă decît dorinţele unui om puternic sau ale mai multor oameni puternici, interesele clasei dominante. Cei puternici îşi îmbracă pur şi simplu de fiecare dată dorinţa în forma sau mai bine zis în pretextul legii şi astfel deghizată o impun celorlalţi.

Cît despre egalitate şi dreptate, pe care lumea le invocă neîncetat, ele nu sînt decît invenţii ale celor slabi, pe care apoi le exploatează bineînţeles şi cei puternici, atunci cînd încep să se teamă de durata puterii lor. Cei slabi, care trăiesc terorizaţi de dominaţia puternicilor, conform legii naturale, au găsit aceste înţelesuri false şi au început să le folosească ca o barieră în calea legii naturale. Inferiori din natură, ei vor să devină egali cu cei puternici, cu ajutorul legii care va apăra egalitatea. Ei vor o repartiţie egală a drepturilor. Îşi deghizează această dorinţă sub pretextul virtuţii. Şi, de bună seamă, reuşesc uneori să-şi impună această dorinţă pentru că, fiind mulţi şi uniţi, sînt mai puternici cîteodată decît unul sau cîţiva oameni puternici. Şi astfel legile care, conform naturii, ar trebui să fie expresia dorinţei celor puternici, ajung uneori să exprime dorinţele celor mulţi, celor slabi, celor fără valoare.

Apar în acest fel două tendinţe în interiorul şcolii sofiste. Unii vor să răstoarne legile cetăţii în aşa fel încît să readucă egalitatea naturală între oameni, alţii, dimpotrivă, susţin inegalitatea, considerînd egalitatea ca opusă legii naturale şi ca simplu produs al ambiţiei celor simpli şi slabi, care vor să distrugă dominaţia privilegiată a celor puternici şi valoroşi. Această din urmă soluţie este totuşi cea mai potrivită cu principiul eudemonismului.

Critica moralei sofiste. Pentru toţi sofiştii, neţinînd seama de divergenţele lor, morala şi legile cetăţii, chiar şi justiţia şi egalitatea există şi sînt în vigoare nu în sine ci doar în vederea fericirii pe care o aduce sufletului sensibil. Iar fericirea, în versiune sofistă, în mod necesar este şi ea subiectivă, relativă, alta pentru fiecare. Cu un astfel de cri-

teriu final și cu un astfel de scop, cum s-ar putea susține și menține legile sociale, valorile sociale stabile? Cum s-ar putea susține ceva obiectiv valabil și necesar omului care își schimbă neîncetat orientarea? Cum poate fi folosită drept criteriu suprem fericirea care își schimbă ea însăși conținutul? Și-apoi, ce fel de fericire? Fericirea unuia pentru altul nu e fericire. Așadar, cum pot exista pentru obținerea fericirii legi și interese generale, cînd fericirea e individuală? Datorită faptului că prin natura ei fericirea e fericirea unui individ, în practică ea nu poate exista de fiecare dată decît ca scop individual. Fericirea, ca scop al legilor cetății, nu e altceva decît fericirea celui puternic care-și impune voința. Orice alt fel de fericire generală și nu individuală este cu totul imposibilă. Numai cei slabi, dintre care nici unul nu speră să-și atingă scopul, fericirea, pot să-și închipuie și să susțină ideea fericirii generale și a scopului general și astfel să se obișnuiască cu o situație în care nimeni nu-și realizează țelurile, în care nimeni nu se desăvîrșește și în care toți sînt satisfăcuți cu puținul pe care îl pot obține, cu fericirea socială fărîmițată, egală între toți. Cei valoroși totuși nu se obișnuiesc. Ei se luptă pentru a face să domine voința lor, viața lor, fericirea lor în întregime. Această teorie catastrofală pentru drept pare a fi urmarea extremă dar corectă a eudemonismului.

Astfel de gînduri, în fiecare epocă, își găsesc ecoul în multe dorințe, ascunse dar și aparente. Trebuie să recunoaștem că nu le lipsește un oarecare farmec superficial. Totuși, această teorie atît de des întîlnită, care de multe ori se și realizează acoperită de perifraze și pretexte, are la bază chiar un păcat logic. Dacă legea este valabilă doar pentru că reprezintă interesul celui mai puternic, atunci ea va fi valabilă doar atîta timp cît îl interesează pe acesta și cît acest om puternic continuă să domine cu puterea sa. Dacă această lege nu convine cuiva, și acest cineva devine la rîndul lui cel mai puternic, atunci legea încetează de a mai avea autoritate. Astfel, cetatea nu poate avea totuși nici un fel de stabilitate și continuitate, nici o tradiție și coerență. Istoria acesteia se va alcătui dintr-o serie de răsturnări bruște și violente. Nu va mai exista, în acest fel, deloc cetatea care să merite numele de cetate. Cetatea există doar acolo unde cei puternici și puterea lor se află sub au-

Scanned with OKEN Scanner

toritatea legii şi nu acolo unde legea se află sub autoritatea celor puternici şi a interesului lor. Printr-o asemenea teorie sofistă este desfiinţată cetatea şi din alt motiv. Cînd pornim de la entitatea psihofizică a omului şi nu avem nici o altă măsură în afară de el, nu putem susţine părerea conform căreia legea cetăţii este dreaptă şi are autoritate, pentru că exprimă interesul şi voinţa celui mai puternic. Singurul răspuns posibil este acela că voinţa celui puternic în principal nu este valabilă, nu are autoritate, ci domină cu putere naturală. Aşa cum în natură se dă războiul tuturor contra tuturor, în care domină cei puternici, tot aşa trebuie să se întîmple şi în cetate. Dispare totuşi în acest caz specificitatea lumii istorice, independenţa vieţii sociale, şi cetatea ajunge să se identifice cu natura brută şi cu puterea brută.

Prin această supunere a tuturor la legea impusă de cel mai puternic, chiar dacă astfel sofiştii par a rămîne credincioşi în toate problemele naturii şi legilor sale, ei uită cel puţin una dintre legile ei cele mai vechi, cea mai profundă pentru viaţa umană. Este legea care l-a scos pe om din peşteri şi din păduri şi l-a călăuzit dincolo de puterea materială şi de forţa simplă şi brută, dincolo de natură, către istorie şi spirit, către civilizaţie şi umanism : către o cetate ideală a dreptăţii adevărate, a cunoaşterii şi a libertăţii.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL VI

SOCRATE

I

Reacţia împotriva sofiştilor. În sofistică, spiritul îşi negase eul. Nu se întrezăreşte defel drumul ce l-ar fi dus către o nouă poziţie. Otrava turnată de sofişti se impusese iremediabil în cea mai mare parte a societăţii greceşti. La popoarele de elită, cînd acestea încep să apună, se desprinde de declinul lin sau iute al celor mulţi mersul ferm al cîtorva mari oameni care, încărcaţi de întreaga bogăţie a generaţiilor trecute, înaintează separat de popor şi în sens contrar către noi cuceriri mai îndrăzneţe. Viaţa spirituală care, în epocile de echilibru şi deplinătate socială, poate ajunge un bun răspîndit în mulţime, este limitată şi rămîne apanajul celor puţini. Atunci cei puţini devin singurii depozitari ai puterii spirituale a neamului lor. Aşa s-a întîmplat şi în Grecia în perioada războiului peloponesiac, cînd începuse decăderea vieţii greceşti şi neliniştile reciproce din interiorul cetăţilor îşi găsiseră fundamentarea teoretică în învăţătura sofistă.

Răul înaintase deja cînd reacţia începuse să se manifeste. Reacţia nu putea să fie opera colectivităţii. La Atena apăru gruparea *laconomanilor*, partizani ideologici ai tipului istoric de cetate a cărei imitare prin legi şi instituţii o cereau. Ei erau reprezentanţii unui romantism politic, foarte schematic şi vătămător pentru activitatea politică. Credeau că tot răul se datora puterii politice a poporului şi că pentru a-l face să dispară ajunge să înfiinţeze la Atena o cetate după modelul celei spartane. Ei nu aveau în vedere con-

Scanned with OKEN Scanner

dițiile diferite ale cetății ateniene și uitaseră avantajele și puterea ei creatoare. O reacție asemănătoare au și retrograzii atenieni, care atribuiau dezarticularea vieții sociale părăsirii vechilor obiceiuri și instituții severe. Ei începură să proclame necesitatea reinstaurării vechilor idealuri, a valorilor eterne, cum numesc de obicei cei în vîrstă instituțiile în vigoare cu una sau două generații în urmă sau chiar în tinerețea lor. Știm că însuși Aristofan s-a lăsat atras de această politică ingrată a retrograzilor, care era incapabilă de a-și susține cu adevărat devizele și care evidenția doar credința în originea lor sfîntă. Retrograzii l-au făcut pe Aristofan chiar persecutorul lui Socrate.

Ambele aceste grupări opuneau libertății fără lege, propovăduită direct sau indirect de sofiști, legea fără libertate. Totuși, toate aceste reacții au rămas fără rezultat, pentru că ignorau posibilitățile și exigențele epocii lor. Nostalgia pentru epoca veche nu era capabilă să dea istoria înapoi. Omul, care își cercetase prin sofistică eul și viața și poziția, nu putea să uite această viață conștientă și să se reîntoarcă la supunerea oarbă, la lege și la credința și originea lui divină. Miturile apuseseră pentru totdeauna. Libertatea, înființată de sofiști, era dobîndită în mod irevocabil. Și oricine voia să lupte împotriva ei și să îi constrîngă excesele, acolo unde o extinseseră inconștient sofiștii, trebuia nu să se reîntoarcă la vechile poziții ci să înainteze mai departe către o nouă etapă. Acela nu trebuia să nege libertatea, cum făceau retrograzii, și nici legea, precum sofiștii, ci, dimpotrivă, să lege aceste două lucruri incompatibile din punct de vedere fenomenal, adică legea și libertatea într-o unitate și într-o nouă ordine a lucrurilor. El avea datoria să înțeleagă noul adevăr ce începea să se impună în istorie, acela că adevărata libertate este o lege și adevărata lege este întotdeauna o lege de libertate.

Socrate. Însă pentru această cucerire, hotărîtoare pentru viață și pentru spirit, s-a găsit un singur om pregătit în acel moment critic. Mergea zi de zi prin colonadele și micile prăvălii ale Atenei, în suburbiile acesteia și în agora, și punea întrebări ca să afle priceperea fiecăruia, fie el fierar neînvățat ori sofist atotștiutor. Urîțenia sa atingea hotarele comicului: un nas turtit, buze groase, ca ale lui

Silene, ascundeau la prima vedere strălucirea puternicei sale spiritualităţi. Era sărac şi trăia cu o hrană dintre cele mai precare. Era în schimb excepţional de scrupulos şi ferm în toate obligaţiile lui morale şi politice. Cu răbdare şi sînge rece îndura vicisitudinile vieţii militare şi conjugale. Nu se distingea printre concetăţenii lui decît prin ceva ascuns şi adînc, care de obicei nu este observat de nimeni. Astfel se înfăţişa omul care a dat istoriei spiritului noul impuls către mai sus, care avea să determine pentru totdeauna calea spirituală a omenirii, fiu al moaşei Phaenaretes şi al pietrarului Sophroniscos.

Reîntoarcerea la principiul Logosului. Atunci cînd, odată cu ultimii reprezentanţi ai primei perioade, filosofia ajunsese la o multitudine şi chiar la o infinitate de elemente şi se lupta să le închege şi să le armonizeze, a venit Anaxagora şi a rostit cuvîntul hotărîtor, precum că ordinea şi armonia sînt aduse printre elementele eterogene de către *raţiune*. Tot aşa şi acum cînd sofiştii ajunseseră să propovăduiască multiplicitatea părerilor şi adevărurilor, egală cu numărul oamenilor care credeau în ele, apăru Socrate, pentru a rosti acelaşi cuvînt hotărîtor, precum că haosul credinţelor înfăţişat de sofişti va fi dizolvat de *raţiune*. Astfel, filosofia greacă îşi recapătă din nou înţelesul principal şi cel mai adînc, principiul supraindividual. El este ordine şi lege în haosul lucrurilor experienţei şi în nenumăratele percepţii pe care le avem asupra lor.

Contribuţia lui Socrate la teoria cunoaşterii apare mai clar dacă o gîndim ca pe o respingere pozitivă a sofisticii. Atîta vreme cît considerăm subiectul ca fiind exclusiv psihofizic şi empiric, cît timp insistăm cu consecvenţă asupra fluidităţii lui continue şi asupra variaţiilor lui, acceptăm ca adevărat ceea ce apare fiecăruia. Cunoaştere cu valoare generală nu există. Atunci nu există totuşi deloc cunoaştere, pentru că aceasta înseamnă cunoaşterea adevărului cu valoare generală. Atunci cînd însă cunoaşterea în forma ei teoretică nu este posibilă, pentru că în conştiinţă nu există nimic obiectiv, atunci, din aceeaşi cauză, e imposibil să ştii ce trebuie să faci ; e imposibil să găsim criterii obiective de acţiune, e imposibil să determinăm ce trebuie să facem. E imposibil să judecăm ce este corect din punct de vedere

Scanned with OKEN Scanner

moral şi politic. Singurul lucru care există sînt senzaţiile şi satisfacerea lor materială. Singurul lucru adevărat este natura. Ajungem astfel, prin sofişti, la negarea totală.

Dar spiritul nu poate decît să depăşească şi nu să rămînă într-o astfel de negare. Ca să iasă din ea trebuie să nege punctul de pornire al tuturor acestor consecinţe negative, adică punctul de pornire al teoriei cunoaşterii sofistice, subiectul, ca singura existenţă psihofizică. Dacă pentru teorie şi pentru practică nu există decît un astfel de subiect, atunci tezele sofiştilor sînt de nezdruncinat. Dacă însă s-ar putea găsi un subiect care să nu se sprijine şi care să nu fie epuizat prin simţuri, nefiind dominat de schimbarea lor neîntreruptă, ci să fie condus de ceva stabil, de o lege care să aibă autoritate generală şi obiectivă, atunci putem să părăsim sofistica şi să reinstaurăm adevărata teorie şi adevărata cunoaştere. Pentru aceasta trebuie găsit un subiect, nu psihologic, ci logic : un subiect al cunoaşterii care să funcţioneze pe bază de legi logice, conform principiilor raţiunii, ale *nous*-ului. Trebuie aşadar ca subiectul cunoaşterii să fie nu omul real în înfăţişarea sa psihofizică, ci omul logic, omul cuvîntător, ca fiinţă logică. Un astfel de subiect nu stă în ceea ce apare pur şi simplu simţurilor, ci atinge ceea ce este „în realitate", adică ceva obiectiv, un adevăr general valabil. Un astfel de subiect poate să ducă la adevărata cunoaştere. Existenţa lui este confirmată de însăşi obiectivitatea a cel puţin cîteva ştiinţe. Pentru ştiinţă şi pentru raţiune nici obiectele cunoaşterii nu se schimbă după moment şi individ. Senzaţiile nu pot bineînţeles să adune o lume unitară pentru toţi, pentru că ele sînt diferite după fiecare. Logica, comună tuturor, adună o lume unitară, adevărata lume a ştiinţei.

Logica este una şi este valabilă pentru toţi. Tot aşa de unitar şi stabil este şi subiectul logic.

Această conversiune adîncă a spiritului, de la negarea adevărului şi a cunoaşterii la afirmarea şi fundamentarea existenţei lor, este opera lui Socrate. Teoriei ne-fiinţei, întemeiată de Gorgias, îi opune Socrate teoria *fiinţei adevărate*. Adevărului şi cunoaşterii relative, agnosticismului sofiştilor opune existenţa adevărului obiectiv. Abolirii oricărei legi, adusă în cele din urmă de sofişti, opune consacra-

rea legii logice în teorie, a normei morale în acţiune şi în cetate.

Subiectul logic. Astfel, bazele lui Socrate sînt post-sofiste, aşa cum cerea epoca sa. El nu se întoarce pur şi simplu la teoria lui Anaxagora. Socrate nu nega descoperirea făcută de sofişti, descoperirea subiectului. Şi el, ca şi sofiştii, porneşte de la subiectul cunoaşterii. Cercetează funcţionarea subiectului cunoscător, ca şi sofiştii, şi numai pe urmă înaintează către obiect. El stabileşte însă obiectul într-un mod cu totul diferit. Subiectul, receptor al senzaţiilor, însuşi subiectul relativ, cum l-au definit sofiştii, este pentru Socrate şi *nous*, adică ceva nu relativ şi nici limitat la individual. Are un anume element comun tuturor, funcţionarea logică. Cu acest specific al *nous*-ului, al logicii, subiectul înţelege, cunoaşte adevărul. Cu această funcţie este subiect de cunoaştere. Iată miracolul vieţii spiritului: omul real, trecător, are posibilitatea de a înţelege adevăruri stabile, generale, obiective. El poate să formuleze înţelesuri logice, matematice, ştiinţifice, prin care orice altă conştiinţă raţională le acceptă. Şi el are această posibilitate pentru că conştiinţa care contemplă nu este doar o înrîurire de senzaţii, cum susţin sofiştii, ci şi *nous*. Ceea ce sofiştii negau. Ei negau conştiinţa ca o conştiinţă logică şi de aceea au ajuns la agnosie şi mai departe la abolirea tuturor legilor. Prin conştiinţă, ca o conştiinţă logică, ajungem la cunoaşterea logică, la adevărul ştiinţific.

Conceptul. Realizînd această conversiune, Socrate a pus bazele şi a creat premisele tuturor ştiinţelor. El a fundamentat subiectul logic. Dar Socrate nu s-a oprit la acest prim pas.

A înaintat şi a definit şi direcţia funcţionării subiectului cunoaşterii, primul principiu pentru metoda cunoaşterii. Invers decît Protagoras, el ne învaţă că a cunoaşte nu înseamnă a te limita la percepţia născută de senzaţii, ci la *concept*, născut de funcţionarea logică a conştiinţei.

Totuşi, ce înseamnă concept? Fiecare are percepţia sa pentru fiecare obiect. Dar putem spune că oricît de diferite ar fi percepţiile, oricînd se pot găsi reprezentări ale aceluiaşi obiect cărora să le coincidă percepţiile tuturor. Există

Scanned with OKEN Scanner

reprezentări comune tuturor celor care observă acelaşi obiect. Există unele reprezentări şi altele opuse lor, diferite pentru fiecare. Atunci cunoaşterea care, prin natura ei, este generală, necesară tuturor, s-ar găsi, aşadar, numai în aceste reprezentări comune tuturor şi generale. Acestea, în totalitatea lor, formează un obiect desigur abstract, comun tuturor, exact obiectul cunoaşterii. Cunoaştere obiectivă, adică adevărata cunoaştere, este aceea care nu rămîne la reprezentări subiective, relative şi diferite după indivizi, ci se constituie numai în punctele comune unde coincid reprezentările tuturor sau unele chiar trebuie să coincidă în mod logic. Din aceste reprezentări comune se formează o unitate, comună tuturor, cu autoritate generală : o unitate cu care coincid toate părerile subiective despre un obiect. Unitatea aceasta a reprezentărilor comune este conceptul de obiect. Acest înţeles ducea, după părerea lui Socrate, la cunoaşterea obiectivă.

Prin urmare, conceptul nu se identifică cu ceea ce ne dau senzaţiile. El nu cuprinde decît reprezentările comune tuturor. Celelalte, diferite după indivizi, nu intră în concept. Conceptul este mai întîi de toate *abstracţie* de la ceea ce ne oferă percepţia. El este mai apoi şi *unitate* sintetizată de conştiinţă din reprezentările comune tuturor care rămîn în urma scăderii. Astfel, cînd avem conceptul unui obiect, deţinem ceea ce acceptă toţi în legătură cu acesta, ceva general şi obiectiv. Cunoştinţele noastre despre obiect sînt aceleaşi pentru toţi, şi, din acest motiv, generale şi obiective. Este exact ceea ce căutăm, o cunoaştere care să nu se schimbe după individ şi moment. Prin concept deţinem astfel ceva constant şi general. Stabilul *ţine* de obiect, de esenţa acestuia : deţinem adevărul căutat de ştiinţă. Formînd concepte ajungem la ştiinţă. Metoda ştiinţei este conceptualismul. Acesta este al doilea pas al lui Socrate.

Cunoaştere de sine, inducere, definiţie. Însă el a mers mai departe, spre norme metodologice mai speciale. Pentru ca omul să realizeze această activitate conceptuală trebuie să vină în contact cu alţii. El trebuie să compare părerile tuturor şi să distingă cîte elemente ale acestora concordă, lăsînd la o parte toate elementele subiective, relative şi diferite, după individ. De aceea, el va fi atent ca nu cumva

Scanned with OKEN Scanner

același cuvînt să ascundă concepte diferite pentru diferite conștiințe, sau ca nu cumva cuvinte distincte să aibă același înțeles, sau cuvintele să ascundă nesiguranța conceptului în așa fel încît chiar cel ce vorbește să nu știe ce spune. Prin această activitate de comparație va cerceta și își va lumina propriul eu, va vedea de cît control de sine este nevoie pentru a ajunge la cunoaștere. Pentru a ajunge la orice fel de cunoștințe trebuie să cunoască întîi propria conștiință cunoscătoare. Va ajunge în felul acesta la conștiința de sine și la autocunoaștere, la „cunoaște-te pe tine însuți". Cunoașterea de sine înseamnă să înțelegem ce spunem, ce conține gîndirea noastră, în general conștiința noastră: ne vom domina prin cunoaștere propriul eu. Cunoașterea de sine este o normă metodologică.

Cunoscîndu-ne însă eul, îi vom observa relativitatea, insuficiența. Vom observa că fără ajutorul altor conștiințe, fără comparația și discutarea obiectului, nu putem să obținem cunoștințe certe: „Un singur lucru știu, că nu știu nimic". Trebuie să ajungem mai întîi la această neîncredere față de propriul nostru eu pentru ca mai apoi să înaintăm purificați spre compararea și abstractizarea reprezentărilor, spre înțeles, spre cunoaștere. De aceea Socrate nu formulează niciodată dogme, nu judecă singur, nu monologhează. Se duce la alții, compară părerile sale și le încearcă: dialoghează. El caută și găsește în mod dialectic concluzia. Prin dialectică se vor clarifica cuvintele neclare, se vor găsi elementele comune și se vor fixa termenii. Se vor distinge toate elementele subiective și obiective, iar elementele obiective se vor lega într-o unitate, în concept. Astfel se va *defini* obiectivul în mod dialectic și vom ajunge la *definiția* lui.

Conceptele pe care ni le dă în final metoda lui Socrate sînt *definiții*. Definesc așadar obiectul, posedînd elementele lui stabile. Definițiile se formează prin distingerea elementelor comune de elementele ce nu sînt comune și prin unificarea celor comune. Astfel, definițiile sînt urmări ale unei *inducții*. Ceea ce spune Aristotel este caracteristic exprimării valorii universale a contribuției lui Socrate la filosofie: „Lui Socrate i se pot atribui două lucruri: termenii exteriori și definițiile generale" (*Metafizica*, 1078 b 27).

Chiar dacă am judeca aspru metoda oarecum simplistă a lui Socrate, care ca inducţie pură este calea cea mai nesigură dacă nu cea mai greşită pentru a ajunge la cunoştinţe obiective, valoarea descoperirii lui rămîne neschimbată. Împreună cu ea, Socrate a pus prima bază a metodei ştiinţifice, scopul urmărit de cunoaşterea ştiinţifică: căutarea de concepte cu autoritate generală şi obiectivă, cercetare ce se face în corelaţie cu faptele experienţei. Socrate nu a mers pînă la determinări speciale. El a arătat, în schimb, calea pe care trebuiau să meargă toţi urmaşii. A arătat pămîntul făgăduinţei lumii teoriei, fără ca el însuşi să fi ajuns a-l simţi sub tălpi.

II

Conceptul ca scop. În sine, problema cunoaşterii ca şi cunoaşterea lumii naturale nu îl interesa direct pe Socrate. Gîndirea lui era mînată de necesitatea îngrozitoarei actualităţi: problema omului şi a vieţii lui în societate, în cetate. Într-acolo se îndreaptă setea lui de cunoaştere, ca şi lupta sa morală. A cercetat problema cunoaşterii numai pentru că ştia că soluţia pe care o dădea el era premisa rezolvării celeilalte probleme, cea morală, problema fericirii omului. Nu ceea ce ştie despre lume, ci ce trebuie să facă în lume îl interesează în mod deosebit. Dar pentru că ştie că nu poate să găsească ce trebuie fără să ştie ce este, a parcurs ciclul teoriei.

Ceea ce este valabil pentru teoria cunoaşterii este valabil şi pentru teoria acţiunii. Aşa cum cunoaşterea trebuie să fie generală şi obiectivă, tot aşa şi acţiunea trebuie să aibă autoritate generală şi obiectivă. Trebuie însă cu toţii să acceptăm corectitudinea unei cunoştinţe şi tot astfel trebuie să acceptăm corectitudinea unei acţiuni. Aşadar, şi acţiunea trebuie să fie generală, stabilă, obiectivă. Aceste calităţi sînt caracteristice doar înţelesului. Oricine doreşte corectitudinea acţiunii trebuie să-şi îndrepte atenţia către înţelesuri. Trebuie corelate înţelesurile acţiunii, concepte către înţelesuri. Trebuie corelate înţelesurile acţiunii, înţelesuri valabile în etică, în viaţa socială. Atunci cînd acţiunea va corespunde unui înţeles, va avea autoritate generală şi

obiectivitate. Şi cum direcţia esenţială a acţiunii este chiar scopul ei, trebuie ca acesta să devină un concept de acţiune dreaptă. Conceptul ca scop al acţiunii, iată criteriul acţiunii drepte. Conceptul conceput ca scop este datoria acţiunii. Cînd scopul acţiunii este un concept, acţiunea care se îndreaptă către acest scop are şi ea autoritate generală, adică obiectivitatea conceptului care o determină. Acest concept va fi conceptul acţiunii, moralei, vieţii sociale. Dar conceptul este obiect al cunoaşterii, deci şi ceea ce este drept din punct de vedere practic este obiect de cunoaştere. Şi dacă abilitatea de a acţiona corect este o virtute, atunci virtutea este o chestiune de cunoaştere, o chestiune ştiinţifică. Numai cel care are conştiinţa lucrului pe care îl face, acela acţionează moral: „Socrate credea că toate virtuţile sînt ştiinţe", spune aproape categoric Aristotel (*Etica lui Nicomachos*, 1144 b 28).

Binele ca scop. Care este totuşi conceptul care susţine orice concept practic şi care devine în felul acesta scop ultim al acţiunii? Socrate răspunde: *binele.* Numai el ne conduce la adevărata fericire. Ce înseamnă binele, totuşi? Socrate nu a mers pînă la determinarea lui mai precisă. Totuşi, binele nu este utilul, în sensul obişnuit al cuvîntului şi nici nu este vreun bine material, nici plăcutul. Nu poate fi ceva determinat de senzaţii, pentru că în final ar depinde de ele şi i-ar lipsi generalitatea şi obiectivitatea pe care le căutăm. Dimpotrivă, este ceva ne-sensibil, deosebit de practică, de funcţionarea dorită a senzaţiilor. El este autodeterminare faţă de orice dorinţă, scăpare de sensibil şi de nevoile acestuia, este libertatea adevărată a personalităţii, care permite în fiecare moment o apreciere obiectivă a lucrurilor fără vreo influenţă din partea vreunui mobil subiectiv. Vieţii dionisiace şi pasionale a sofiştilor, satisfacerii fără limite a dorinţelor pe care aceştia o propovăduiau, Socrate opune limitarea şi stăpînirea dorinţelor, măsura omului apolinic, înţelepciunea. Din cauza acestei înfrînări a instinctului, a raţionalizării şi conştientizării pornirii subconştiente a vieţii, din cauza temperării puterii ei naturale, a devenit după atîţia ani Nietzsche duşmanul fanatic al lui Socrate. Şi totuşi, această temperare, superioritatea şi dominaţia *nous*-ului asupra dorinţei, a senzaţiilor asupra materiei, exal-

tarea raţiunii, a măsurii, a *nous*-ului ca principiu dominant al vieţii este începutul adevăratei libertăţi, cea mai însemnată operă a lui Socrate. Nu este numai opera lui Socrate, ci şi a gîndirii greceşti şi a artei greceşti, în general a civilizaţiei greceşti.

Predarea acţiunii morale. Dacă trebuie să exprimăm într-un cuvînt esenţa civilizaţiei greceşti, acesta ar fi *logos*. Socrate, ca nimeni altul, a vrut să impună logosul, dominaţia acestuia, măsura, legea în viaţa socială şi politică. Socotea că dacă acţiunea se îndreaptă spre ceea ce este corect şi valabil pentru toţi, oamenii vor ajunge la adevărata fericire, individuală şi socială. De aceea, în orice împrejurare trebuie să fie săvîrşit binele, care oricît ar părea că se opune bucuriilor vieţii este singurul care, prin justiţia internă pe care o aduce, călăuzeşte constant la împlinirea fericirii. Şi oricine înţelege acest adevăr nu este atît de prost încît să nu dorească să înfăptuiască binele. De aceea, acţiunea imorală se datorează numai ignoranţei, faptului că nu ştim că binele aduce fericirea. Imoralitatea nu există ca atare, există numai greşeala în legătură cu semnificaţia şi valoarea binelui. Este aşadar suficient să se cunoască binele pentru ca să existe oameni virtuoşi. Virtutea ţine de cunoaştere, de stăpînirea înţelesurilor, de formularea conştientă a înţelesurilor ce au să devină scopuri ale acţiunii, cu valoare generală şi obiectivă, şi care de fiecare dată vor fi binele în formă concretă. Acţiunea morală ţine de cunoaştere, cei ce nu dispun de ştiinţă, cei ce nu formulează înţelesuri cu valoare generală, pe care să le transforme în scopuri, aceia nu ştiu ce e binele, nu sînt virtuoşi, nu sînt fericiţi. Doar învăţaţii, filosofii pot fi virtuoşi. Şi cum virtutea ţine de cunoaştere, poate fi şi predată. Socrate, îndată ce şi-a dat seama de acest lucru, şi-a consacrat întreaga viaţă acestei învăţături. Pe aceasta îşi sprijină speranţele de îndreptare a vieţii sociale din timpul său. Acolo unde domneau divergenţele de opinii, anarhia, haosul, arbitrariul pasiunilor, voia el să aducă obiectivitatea cunoaşterii, generalitatea şi stabilitatea conceptului, ordinea şi supunerea în faţa raţiunii şi suveranitatea *nous*-ului.

Scanned with OKEN Scanner

Legea cetății. În viața societății, rațiunea este lege politică. Respectarea legii este un lucru important și supunerea în fața unei legi nedrepte este uneori mai bună decît absența legii. Așa cum subiectul contemplator acceptă adevărul conceptului, tot așa și subiectul acțiunii trebuie să accepte legea. Aceasta nu înseamnă că rațiunea conștiinței individuale trebuie să se supună legii cetății și să înceteze în felul acesta de a mai exista ca rațiune. Rațiunea conștiinței umane, ca rațiune, se află deasupra tuturor. Ea este principiul prim care judecă orice lege, orice cetate. Tot așa și Socrate a judecat, și cît de aspru, toată viața lui, cetatea în care trăia. Legile rămîn, desigur, principiul obiectiv pentru cetățean, pentru omul social. Conținutul lor poate să contravină scopului binelui. Atunci datoria filosofului este să condamne o astfel de lege. Socrate, care n-a ezitat ca cetățean să-și dea chiar viața pentru ca să nu contravină legilor nedrepte ale cetății, ca minte filosofică le-a condamnat foarte aspru.

Învățătura ca act. Viața nici unui filosof nu este atît de strîns legată de gîndirea lui. Socrate nu a scris cărți. El a învățat pe alții prin exemplul propriu și prin cuvînt. Viața lui era învățătura lui prin conversația de zi cu zi, pe oriunde mergea, la frizer, în agora, în curțile și casele prietenilor. Astfel și-a petrecut viața servind virtutea pînă în ceasul în care a fost dus la închisoare.

Nu a existat nici o necesitate exterioară pentru ca Socrate să moară. Un singur cuvînt de cedare din partea lui și ar fi scăpat cu cel mult o amendă. În mod deliberat însă, el nu a făcut nici o concesie.

Cînd judecătorii l-au întrebat ce pedeapsă dorește să i se aplice, a răspuns că judecata lor nu este dreaptă: singurul lucru ce s-ar fi potrivit faptelor sale era onoarea de a se hrăni în pritaneu. A spus aceasta pentru că trebuia să spună adevărul și nu pentru că voia să moară. Nu-l mîna nici o dorință de a deveni erou. Nu credea în reabilitarea post-mortem și nici nu-i păsa de istorie. Nu era mînat nici de nădejdea de a ajunge la o altă viață mai bună și nici nu putea să nutrească speranța de-a se încărca cu păcatele lumii. A acceptat judecata numai din dorința de a se supune legii și pentru a păstra intactă obiectivitatea autorității aces-

Scanned with OKEN Scanner

teia. Pînă în ultimul moment a dorit să înfăptuiască ce era corect şi, astfel, prin cel din urmă act al său, să-şi întregească nu numai viaţa ci şi spiritul.

El, care se ştia lipsit de orice înţelepciune ieşită din comun, ştia că posedă înţelepciunea virtuţii. De fiecare dată ştia care trebuie să fie acţiunea corectă. De aceea, însăşi moartea lui a fost atît de săracă şi de simplă. Nici urmă de romantism melancolic, de retorism strălucitor. Pentru el nu s-au întunecat cerurile, catapeteasma templului nu s-a crăpat. Cîteva cuvinte simple, mai degrabă voioase, liniştite ca linia Hymetului şi a Pendelesului. Într-o dimineaţă de primăvară, supunerea fără protest în faţa legii ţării şi apoi în faţa legii naturii. Suveranitatea absolută a raţiunii întruchipate care, după ce învinsese orice pasiune pentru viaţă, învinge acum şi pasiunea pentru moarte.

Oferindu-şi buzele cupei gîdelui, Socrate a dat Cezarului ce era al Cezarului. Legile cetăţii sale condamnaseră un cetăţean : el trebuia să moară. Prin negarea condamnării pînă în ultimul moment, bazîndu-se în această negare pe legea raţiunii, el dădea zeului ceea ce era al zeului. A proclamat că există o zonă în care jurisdicţiile exterioare, violenţa, ordinea socială, oricare schematism istoric nu au nici o putere. Acolo puternică e doar raţiunea, conştiinţa eliberată de orice determinare exterioară şi luminată doar de lumina cunoaşterii.

În această zonă domneşte adevărata libertate, virtutea virtuţilor, cea mai profundă virtute a oricărei vieţii greceşti şi spirituale. De pe acest soclu al libertăţii el se opunea sofiştilor, care fărîmiţau raţiunea şi legea, servitori sterili ai unor valori perimate, mulţimii de discipoli care nu îl înţelegeau, şi a rămas singur, singur în ţara sa, în epoca sa, în armonie cu norocul care atîrnă pe umerii eroilor cu adevărat liberi. De aceea, condamnarea lui Socrate are o importanţă covîrşitoare. În momentul cînd pleca, nesupus şi supus în acelaşi timp, de la tribunal spre moarte, el săvîrşea spontan, voit şi responsabil, un act unic în istorie : a ridicat şi a ţinut singur deasupra instituţiilor temporare, deasupra chiar a lui însuşi, destinul spiritului.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL VII

ŞCOLILE SOCRATICE

I

Urmaşii lui Socrate. Personalitatea lui Socrate în timpul vieţii lui şi apoi memoria socratică devin centru şi sursă de iradiaţie spirituală, extinsă creator asupra întregii gîndiri greceşti. Totuşi, admiraţia şi credinţa multor discipoli, deşi fără limite şi fanatici, nu se îndrepta spre ceea ce era nou şi unic în gîndirea socratică, spre ceea ce absolut valoros a dăruit el spiritului uman. Mulţi cunoşteau farmecul personalităţii lui, adînca răspundere a fiecăruia dintre actele sale, dar foarte puţini erau aceia care cunoşteau reala lui originalitate, care, fiind reală şi nu căutată, nu pare decît o întoarcere la natural şi simplu. Aşa superficial l-a cunoscut şi Xenofon pe Socrate, şi adeseori a interpretat greşit învăţăturile lui.

Socrate însă nu a avut în jurul său doar oameni simpli. În aceeaşi societate trăiau şi oameni dintre cei mai valoroşi. Şi, printre aceste personalităţi deosebite, existau şi spirite pur filosofice. Dar, cu excepţia unuia singur, care s-a adeverit într-adevăr valoros, ceilalţi nu au ajuns pînă la înţelegerea teoriei socratice în întregimea ei şi, de aceea, le-a scăpat sensul său cel mai adînc. Lipsea încă perspectiva timpului care ne ajută să distingem esenţialul. Lipseau şi afinităţile spirituale cu Socrate. Lipsea o gîndire egală în valoare şi rang, capabilă să transforme în teorie logică şi ştiinţă desele aluzii făcute de Socrate în discursurile sale.

Nu a plecat nimeni de la Socrate fără să fi căpătat pe frunte pecetea socratică. Nimeni însă nu a îmbrăţişat prin-

cipiul unificator al teoriei lui, axa ce ţinea într-un punct toate valorile sale. Concepţia majorităţii a rămas unilaterală şi teoria emisă de fiecare dintre ei se cere definită, oricît de valoroasă ar fi ea, ca o amputare a gîndirii socratice. Aşa este soarta tuturor filosofilor şi a oamenilor de spirit, să fie neînţeleşi chiar şi de cei apropiaţi lor. Cu atît mai mult Socrate avea să fie în mod fatal greşit interpretat, cu cît nu şi-a emis ideile decît în cadrul unor discursuri întîmplătoare, fără vreun sistem întreg de gîndire, ci doar nişte principii, puncte de plecare pentru teoriile filosofice sistematice ce aveau să urmeze. Dar nici acestea nu au avut întotdeauna şi separat un înţeles strict definit. Astfel, pe cînd gîndirea socratică lăsa atîtea puncte de refăcut şi de completat, a fost normal ca socraticii să se împartă în mai multe şcoli, separate în mod dogmatic între ele. Ceea ce au comun toate este faptul că pornesc de la un singur aspect asupra gîndirii socratice şi ajung astfel la rezultate diferite, tocmai pentru că se mărginesc la un singur aspect.

Printre aceste şcoli, cea din Megara şi cea din Eretria continuă latura gnoseologică a filosofiei socratice. Ele cultivă dialectica socratică în găsirea gîndirii corecte din punct de vedere obiectiv. Au luat însă şi multe elemente din eristica sofiştilor şi au ajuns la scepticism. Totuşi, nu aduc nimic în problemele filosofiei sociale şi de aceea nu ne vom ocupa de doctrina lor. Dimpotrivă, celelalte două importante şcoli socratice, a *cinicilor* şi *cirenaică*, cercetează unilateral numai probleme morale. Aceste două şcoli pornesc de la principiile morale ale filosofiei socratice pentru a ajunge totuşi la concluzii diferite şi complet opuse.

Socrate, în teoria lui morală, formulase, în opoziţie cu sofiştii, părerea că există binele realizabil din punct de vedere obiectiv. Realizarea acestui bine şi numai ea aduce adevărata fericire. Mai spusese apoi că binele se găseşte în cunoaştere şi că virtutea este în esenţă cunoaştere, iar această cunoaştere duce la bine, singurul care ne aduce fericirea. Ambele şcoli — cinică şi cirenaică — acceptă aceste principii în generalitatea lor. Pe ele se bazează şi caracterul lor socratic. Însă tocmai generalitatea foarte largă a principiilor socratice dă naştere la diverse nelămuriri şi interpretări. Ce este această fericire văzută de Socrate ca ţel suprem al vieţii ? În încercarea de a răspunde la această întrebare şi după fe-

Scanned with OKEN Scanner

lul interpretării şi conţinutului dat fericirii, aceste două şcoli socratice s-au despărţit.

II

Fericirea în concepţia cinicilor. Discipolul lui Socrate, Antistene, este conducătorul primei şcoli, al celei cinice. O stabileşte în vestitul gimnaziu atenian Kynosarges. De aceea, şcoala lui s-a numit cinică. După puţin timp se refugiază acolo şi Diogene din Sinope, pentru ca apoi să devină figura tipică de filosof cinic. Discipol direct i-a fost Krates şi soţia acestuia, Isparchia. Aceasta şi-a lăsat averea la Maroneia, pentru ca el, Krates, să-şi continue viaţa de cerşetor. Şcoala cinicilor continuă pînă la sfîrşitul secolului III î.e.n., cînd pare a se contopi cu stoicii.

După doctrina lui Antistene, fericirea există în realizarea binelui. Dar ceea ce nu avem în mod stabil şi nelimitat nu poate fi bine. Binele este ceea ce aparţine exclusiv cuiva, ceva de care poate dispune, de care se poate bucura, ceva ce poate domina : iată ce este binele ce aduce fiecăruia fericirea. Pentru ca fericirea să fie adevărată, stabilă şi definitivă, nu trecătoare şi întîmplătoare, ea trebuie să se găsească şi să se sprijine pe un anume bine, pe care să-l putem avea constant şi să-l stăpînim nelimitat. Nimic din tot ceea ce numim bine nu este astfel. Pe toate ni le dau şi ni le iau soarta şi timpul. Noi sîntem mai degrabă victima puterii lor. Avem doar un singur lucru care însă nu există ca bine exterior : lumea noastră psihică, spirituală. Putem domina această lume interioară şi să o formăm după voia noastră, să o eliberăm de orice influenţă a sorţii şi a timpului.

Astfel, în noi stă ceea ce rămîne al nostru, definitiv. În noi stă adevăratul bine. În noi se află singurele comori de fericire care ne rămîn inseparabile. În *Banchetul* lui Xenofon apare Antistene care spune : „Oamenii nu sînt săraci ori bogaţi în case, ci în suflete" (*Banchetul*, IV, 34). Ne vom întoarce în noi, în exclusivitate către sufletul nostru, şi vom avea grijă să-l îndrumăm atent, ca să rămînă liber de orice dependenţă.

Alt ţel sigur şi corect nu există în afară de însăşi acţiunea sufletului stăpînitor. De aceea, fericirea se găseşte doar

Scanned with OKEN Scanner

în fiece manifestare concretă a autodeterminării noastre sufleteşti. Astfel, acţiunea înţeleaptă şi virtuoasă nu va avea niciodată un scop care să nu depindă doar de voinţa noastră. Numai cunoaşterea ne poate conduce spre această independenţă, către organizarea suverană a sufletului nostru şi, astfel, spre bine. De aceea, cunoaşterea, care ne duce la autodeterminare, este virtutea noastră (Diogene Laertiu, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, vol. VI, 104—105).

Virtutea la cinici. Pînă la acest punct, Antistene gîndeşte socratic. Dar el nu s-a limitat doar la aceste principii generale, ci a înaintat spre poziţii mai precise. Dacă fericirea înseamnă independenţă faţă de soartă şi timp, şi dacă menirea virtuţii este să urmărească această independenţă, atunci înţelepciunea virtuţii, filosofia, este menită să cunoască toate mijloacele prin care omul se eliberează de factorul neprevăzut.

Înţelepciunea virtuţii asigură însă că omul este legat de elementul întîmplător, de ceea ce nu devine niciodată al lui, de lumea exterioară, aşadar, de nevoile sale materiale şi dorinţele sale. Oamenii caută astfel satisfacţii materiale, căldura bogăţiei, beţia gloriei. Achiziţia lor nu depinde de oameni sau cel puţin nu numai de ei. Ea se leagă mai mult de evenimente exterioare, ce ţin de soartă şi timp. Înţelepciunea virtuţii creează aşadar în om dorinţa de a-şi înfrîna aceste nevoi, precum şi dorinţe care îl aservesc şi îl fac sclavul fatalităţii oarbe. Numai atunci cînd va înăbuşi pasiunile şi dorinţele va ajunge la o situaţie în care nu are nevoie de nimic, nu doreşte nimic, cînd întreaga activitate a vieţii lui se îndreaptă spre un singur ţel. Acesta este singurul în care, în fiece moment, ele se pot realiza, deci atunci cînd omul se îndreaptă spre însăşi activitatea sa spirituală şi psihică şi cînd aceasta reuşeşte să domine. Numai atunci va fi luat omul calea virtuţii, calea ce duce spre fericire. Atunci va fi pregătit să înfrunte orice nenorocire şi orice privaţiune. Şi aceasta, pentru că omul nu doreşte nimic exterior, temporal, întîmplător, nimic ce ţine de lume şi de viaţă. Tot ceea ce doreşte este atitudinea dreaptă a însuşi sufletului său, care depinde de el. El a distrus astfel orice obiect exterior al dorinţei care ar putea să devină sursă de privaţiuni şi motiv de nenorociri. Diogene a fost întrebat odată la ce-i

Scanned with OKEN Scanner

folosește filosofia. El a răspuns: „Dacă la altceva nu, cel puțin mă ajută să fiu gata pentru orice întîmplare" (*op. cit.*, vol. VI, § 63). Filosofia învață sufletul ce poziție să aibă în fața oricărei lovituri a sorții. Orice păstrează această poziție convenabilă posedă și virtutea și fericirea. Căci nu cunoaște nici o dorință și astfel nici o privațiune. Este liber față de toate. Vrea să conducă în mod suveran singurul lucru cu adevărat al lui, sufletul. Și pe acesta îl are.

Întoarcerea la natură. Dar, ca să-l aibă, trebuie mai întîi să alunge împreună cu voința orice altceva îl leagă de lumea exterioară. De ce să dorească bogăția dacă nu are nevoie de nici unul din avantajele acesteia? Dar și gloria este un „dialog al proștilor". Dealtfel, „adevărata glorie are valoare doar pentru cei care au disprețuit-o". Apoi moartea care ne aservește atît de mult sufletul „nu este imorală și, de vreme ce nu e imorală, nu poate fi rea". Cel mai mare rău este nevoia mai puternică decît noi, dorința de plăcere care îl transformă pe om într-un sclav fără voință și aservit. Dimpotrivă, binele cel mai mare este exercițiul sufletului (în greacă, exercițiu, *askesis*) și exercițiul sufletului în așa fel încît el să nu aibă niciodată dorințe de prisos. Apare, astfel, pentru prima dată în istorie ascetismul, care, pentru moment, este privațiunea voluntară de la orice, nefiind necesar întreținerii existenței psihice și corporale. Apoi, în primii ani ai creștinismului, ascetismul a devenit nu numai limitare a omului la nevoile lui fizice, ci combaterea nevoilor naturale. Ascetismul a devenit atunci dușmănie a omului împotriva naturii și nevoilor ei.

Această poziție negativă a cinicilor față de toate cele care încearcă să-l lege pe om de lumea dimprejur, această limitare la minimul posibil de necesități se realizează, după cum cred ei, prin reîntoarcerea omului la lumea naturală. Întoarcerea la natură a devenit stindard al cinismului. Din cînd în cînd, se găsesc iar destui care să regrete această maximă: „să trăim conform naturii", pe care o consideră cadru unic al fericirii. După mii de ani mai tîrziu, într-un fel oricît de diferit, Rousseau a propovăduit europenilor reîntoarcerea la natură.

Scanned with OKEN Scanner

Opoziţia faţă de civilizaţie. Totuşi, această exaltare a naturii, tendinţa ca natura să cuprindă întreaga viaţă înseamnă negare şi ignorare a tuturor elementelor care tocmai ne-au despărţit de natură, înseamnă negarea istoriei şi a civilizaţiei. De aceea, cinicii sînt duşmanii civilizaţiei şi ai binefacerilor ei. Voind să respingă toate imperfecţiunile pe care le aduce cu sine civilizaţia, ei n-au ezitat să se respingă însăşi civilizaţia. Ei neagă şi ştiinţa, neacceptînd-o decît pe aceea care duce la stăpînirea de sine a sufletului. Oricare alta e zadarnică. Şi arta e străină lor. Legăturile dragostei le par o povară. Binefacerile vieţii sociale, pe care nu le combat deschis, le sînt indiferente. Ei urăsc, cît pot mai făţiş, uzanţele sociale care acoperă cu *peplos*-ul ruşinii şi al decenţei, sub formele sociale, acţiunile naturale şi goliciunea naturală. De aceea sînt caracterizaţi ca cinici cei care trăiesc cu neruşinarea unui cîine.

Opoziţia faţă de cetate. Astfel, atît cetatea cît şi legile ei, creaţii ale civilizaţiei, nu pot fi valabile ca limitări eteronome pentru filosof, om independent, care neagă civilizaţia. Filosoful nu cunoştea decît legea impusă de cunoaştere. „Învăţatul nu acţionează conform legilor stabilite, ci conform legilor virtuţii", spune Antistene (Diogene Laertiu, *op. cit.*, 1. § 11). Această lege este expresia legăturilor naturale ale oamenilor, deoarece izvorăşte din gîndirea filosofică ce conduce întotdeauna tocmai la această situaţie naturală. Pentru filosof e valabil un drept mai înalt decît dreptul pozitiv, un drept natural şi nimic altceva. Dar nu cetăţile stabilesc acest drept; el îşi are originea în natura omului şi e valabil şi în opoziţie cu ceea ce ordonează cetăţile, existînd peste tot unde există oameni. El îi stabileşte pe toţi într-o societate şi îi supune unei ordini: „Singura cetate dreaptă e cetatea din lume" (Diogene Laertiu, *op. cit.*, 2, § 72). Şi astfel, prin negarea cetăţii pozitive înaintăm către cosmopolitism, o ideologie care apare pentru prima oară în Grecia antică, la cinici.

Indiferenţa faţă de viaţa societăţii şi a cetăţii îl izolează pe filosoful cinic, îl transformă într-o individualitate şi îl opune celor mulţi. Bineînţeles, cinicul îi dispreţuieşte pe cei mulţi. El ştie că adevărata înţelepciune aparţine celor puţini. Afişează cu dispreţ distanţa ce-l desparte de omul de rînd, cel cu virtutea sa disciplinată, cel care şi-a înăbuşit

orice dorinţă, orice nevoie. Socrate nu s-a mîndrit niciodată cu ceea ce-l deosebea de cei mulţi. Simplu şi sobru, trăia ca şi ceilalţi muritori şi era cu adevărat liber de orice slăbiciune umană, cu deosebire de cea mai rea slăbiciune a oamenilor de spirit, şi cea care apasă asupra cinicilor : narcisism pentru superioritatea lor morală, fatuitate a virtuţii.

III

Plăcerea ca bine. La Kyrene, bogatul oraş grec din Africa, a înfiinţat Aristip cealaltă importantă şcoală socratică. Pe lîngă el îşi desfăşurau activitatea filosofică fiica sa, Arete, şi fiul său, Aristippos. Alţi cirenaici sînt Theodoros, Hegesias şi Annikeris. Şcoala, fărîmiţată, pare să fi trăit pînă în secolul III î.e.n., cînd se contopeşte cu epicureii.

Şi Aristip recunoaşte existenţa binelui din punct de vedere obiectiv şi identificarea lui cu fericirea. Şi pentru el virtutea înseamnă cunoaştere şi ştiinţă a acţiunii, iar acţiunea, dominată spiritual, este virtuoasă şi ea singură duce la fericire. Dar conţinutul binelui şi al fericirii este total original la Aristip şi în general la cirenaici.

Aristip îl are aici îndrumător pe Protagoras. Acceptă faptul că întreaga noastră viaţă psihică se sprijină pe senzaţii şi că nu abordăm lucrurile decît prin ceea ce ne dau simţurile. De lucruri ne leagă unele excitaţii ale simţurilor şi în mod opus fiecare acţiune a noastră se dizolvă pînă la urmă în simţuri. Astfel, ceea ce e cel mai bine pentru noi e cel mai bine pentru simţurile noastre.

Cel mai bun lucru însă pentru simţuri este *plăcerea*. Ca urmare, şi pentru noi cel mai bun lucru este plăcerea. Bine este aşadar ceea ce ne procură plăcere. Singura fericire este plăcerea, dată de satisfacerea directă a dorinţei. Tot aşa şi virtutea nu e altceva decît capacitatea de plăcere. Cu cît e mai intensă plăcerea cu atît e mai adîncă şi fericirea. Dar intensitatea plăcerii este mai mare în desfătarea senzorială, în desfătarea directă a momentului. De aceea, desfătarea de moment are valoarea cea mai mare. Trecutul nu mai există, viitorul nu există încă, atît trecutul cît şi viitorul nu ne aparţin. A noastră este doar clipa pe care o trăim şi de aceea

Scanned with OKEN Scanner

trebuie să o trăim cu o intensitate cît mai mare cu putință, cît mai plăcut. (Diogene Laertiu, *op. cit.*, II, 86—90).

Înțelepciunea plăcerii. Această desfătare însă nu e un lucru ușor pentru fiecare. Adevăratul hedonist trebuie să știe să aleagă acea desfătare care îi procură cea mai mare plăcere, dar care îi aduce și cea mai puțină suferință. De aceea, hedonistul trebuie și să se domine pentru a nu se risipi, pe ici pe colo, întîmplător și fatal. El trebuie să țină hățurile eului său, dar și să-și cunoască limitele temporale și felul în care trebuie să-și organizeze viața de plăceri. Altfel, plăcerea își pierde intensitatea, ca urmare apoi valoarea, existența, și devine durere. Pentru toate acestea e nevoie de cunoaștere, de înțelepciune. Pentru plăcere, ca operă a virtuții, e nevoie de principiul socratic pur al desfrînării spiritului. Adevărați hedoniști nu pot fi decît oamenii de spirit, pentru că doar ei sînt stăpînii propriului lor eu. Plăcerea lor este sigură și nu presupune durere. Căci după ei nu plăcerea conduce pe om, ci omul conduce plăcerea spre întregirea ei mai pură.

După cum vedem, cirenaicii nu aparțineau tipului obișnuit de oameni ai desfătării, atrași de tot ceea ce le apare în față și ajungînd în final la catastrofă, fără a fi aflat desfătarea conștientă, dictată de plăcerea supremă. Cirenaicii au conferit spiritualitate plăcerii, au transformat-o în scop conștient al înțelepciunii și virtuții. Au semănat-o cu subtilitatea sufletului sensibil al anticilor și al umanismului clasic, care iubește viața materială și bucuria puternică a simțurilor, dominată însă de rațiune și ordonată în așa fel încît să rămînă pură, intensă și sigură.

Și viața în sfera plăcerii poate fi demnă, filosofică. Dominarea plăcerii în sine, așa cum susțin cirenaicii, e mai puțin prețioasă decît negarea plăcerii. E mai greu și mai de preț să trăiești în mijlocul tentațiilor și să le accepți, dar și să le conduci după voința și conștiința ta matură, decît să fugi din calea lor în sihăstrii naturale și psihice. Aceasta era teoria hedonistică a cirenaicilor, în forma ei cea mai pură, cea predată în primii ani ai școlii. Mai tîrziu, hedonismul ei a luat forma liniștii epicureice.

Scanned with OKEN Scanner

Cirenaicii și politica. Avînd o astfel de direcție, filosofia cirenaicilor nu putea aduce prea mult în filosofia cetății. Cauza principală o constituia individualismul ei pregnant. Gîndirea cirenaică tinde exclusiv spre problema fericirii individuale. O astfel de fericire este căutată nu în mod opus, ca la cinici, în viața comunității, a societății și a cetății, ci independent de ea. În conștiința cirenaicilor, legea generală a activității sociale și-a pierdut înțelesul rămînînd doar legea individuală, legea eului. Această lege este singura ce determină căutarea fericirii. Legile cetății, atunci cînd intră în conflict cu legile eului, cînd împiedică omul în căutarea fericirii individuale, nu au nici o valoare, nici o autoritate în fața filosofului. Instituțiile romane pot fi utile mentorilor de rînd, dar filosofului îi sînt indiferente. „Cum trăiește acum, conform legilor, filosoful ar trăi și dacă n-ar exista nici una", declară Aristip (Diogene Laertiu, *op. cit.*, II, 68). Lucru ce nu înseamnă că filosoful nu se conduce după nici o lege. Legea lui este cea a rațiunii și a înțelepciunii. El nu cunoaște însă legături pozitive, sociale și politice. Astfel, și ideea de cetate îi este indiferentă. Ca și cinicul, și cirenaicul, interesat exclusiv de eul său, stă în afara cetății. Dar pe cîtă vreme cinicul neagă cetatea ca fiind leagănul și izvorul civilizației și binefacerilor ei, cirenaicul o neagă pentru că ar putea deveni piedică desfătării directe și pure pe care o procură aceste binefaceri.

Sfîrșitul hedonismului. Totuși, această teorie a plăcerii pure și directe are o contraparte nebănuită. Dacă cineva pornește în viață cu pretenția desfătării, nu întîrzie să întîlnească în fiece minut deziluzii curente. Nu vom întîrzia să ne dăm seama că viața nu ne poate da nici nouă nici celorlalți plăcerea dorită, pură. Astfel, dacă scopul vieții ar fi plăcerea, atunci viața nu și-ar atinge niciodată scopul. Ar deveni în întregimea ei o încercare zadarnică, iar lumea o greșeală originară. Omul conștient, care caută plăcerea, nu ar găsi decît o imensă suferință. Dar suferința este pentru hedonist răul cel mai mare, ceva ce el trebuie să evite, fiindcă suferința este exact opusul plăcerii. Dar el trebuie să evite în acest caz chiar viața, căci ea este plină de suferințe. Soluția

Scanned with OKEN Scanner

pare a se găsi doar în goana spre moarte. Acolo ajunge, la sfîrşit, hedonistul consecvent cu sine. Este tocmai ceea ce a ajuns să propovăduiască Hegesias, unul dintre cirenaicii mai tineri. El a predat cu atîta voinţă persuasivă soluţia morţii, încît urmaşii l-au poreclit profesorul de sinucidere. Hedonismul absolut îşi găseşte sfîrşitul logic în pesimismul extrem. În orice plăcere se ascunde întotdeauna sămînţa morţii.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL VIII

LOCUL ISTORIC AL LUI PLATON

Filosofia subiectivă şi obiectivă. Rolul filosofiei a fost şi va fi întotdeauna acela de a cuceri, din punct de vedere spiritual şi de a înţelege din punct de vedere teoretic întregul lumii în înţelesul cel mai larg al acestei expresii. Filosofii perioadei cosmologice vedeau acest întreg al lumii ca pe ceva care se află înafara noastră, ca obiect al contemplaţiei. Ei ignorau în felul acesta acel altceva, corespondentul obiectului, subiectul care contemplă. Ei negau viaţa interioară a omului, ignorau însuşi omul. Au venit apoi sofiştii şi l-au descoperit pe om ca subiect. Au formulat însă subiectul în aşa fel încît au dezbinat şi desfiinţat obiectul. S-a pierdut în acest fel ceva ce există pentru subiect şi care stă în faţa acestuia, adică obiectul. Ceea ce înseamnă ceva pentru unii, pentru alţii nu înseamnă nimic. Primii filosofi au asimilat subiectul elementului obiectiv, apoi sofiştii au asimilat obiectul elementului subiectiv. Astfel, şi poziţia primilor şi a celor din urmă este unilaterală. În acel moment al istoriei păreau a nu exista decît aceste două soluţii extreme. Sau îndreptîndu-ne către obiect vom părăsi elementul subiectiv, vom pierde lumea interioară, conştiinţa omului, pe om însuşi, sau, îndreptîndu-ne către subiect vom părăsi elementul obiectiv, lumea dinafară ca obiect general de contemplaţie, şi atunci vom rămîne singuri cu propriul nostru eu. Şi într-o variantă şi în cealaltă se pierde enorm. Este marea dilemă a filosofiei care pare a se prelungi pînă în zilele noastre. Pe de o parte apar aşa-numitele soluţii pozitive, empirice,

Scanned with OKEN Scanner

care se bazează numai pe elementul obiectiv și care neagă subiectul ca principiu al cunoașterii și al acțiunii ca individualitate, ca personalitate. În acest domeniu se situează științele pozitive cînd se îndreaptă spre filosofare, filosofia pozitivistă, toate interpretările psihologiste ale istoriei și ale vieții. Pe de altă parte, sînt corectate cele mai grandioase exaltări ale subiectivismului. Există exemple nenumărate : Kirkegaard, Nietzsche, iar în anii contemporani Jaspers, Heidegger, Sartre și mulți alții. Multe conștiințe se mai zbat și astăzi, nelămurite, în această dilemă. Oamenii se află în neputință de a se opune uneia sau alteia dintre extreme. De aceea, cei mai mulți recurg la soluții extreme.

Sinteza celor două. Totuși, ca să putem ajunge la întregirea vieții spirituale, trebuie să depășim această dilemă și să realizăm sinteza celor două elemente contradictorii, adică a obiectului și a subiectului. Această sinteză constituie aspirația cea mai profundă a conștiinței umane și prima aspirație a filosofiei. Desigur, întotdeauna atunci și acum, o astfel de aspirație pare de neatins. Dar apare izolată. Sufletelor nefilosofice și necredincioase — care sînt atît de numeroase — li se pare că nu putem fi decît ori subiectivi ori obiectivi. Astfel se naște și îndoiala în aceste suflete dacă unitatea spiritului și veșnicia sufletului sînt posibile.

Totuși, îndoiala în privința unității armonice a universului nu rezistă unei critici mai severe. Chiar gîndirea care îi dă naștere, pentru că este greșit călăuzită, o dezminte. Există un anumit punct în care lumea subiectivă și cea obiectivă se unesc. Acest punct este chiar gîndirea. Bineînțeles, gîndirea este o funcție a subiectului, este un produs al subiectului. Dar gîndirea are și o *putere* obiectivă ; înțelesul ei este valabil, există pentru toți ca adevăr și independent de toți, de toate subiectele. Așadar, gîndirea posedă obiectivitate. Găsim așadar săvîrșită în gîndire această minunată unitate a elementului subiectiv cu elementul obiectiv. În gîndire, eul se unește cu conștiința care contemplă ; cu conținutul conștiinței, cu ceea ce este contemplat. Se unește subiectul gîndirii cu obiectul produs al ei. Gîndirea este o sinteză a lumii subiective cu lumea obiectivă. Ea este o expresie, un mod al acestui întreg. Din punct de vedere filosofic vorbind, ea este principiul sintetic al întregului. Conștiința se sprijină și capătă

puteri numai în această sinteză, numai în interiorul acesteia se definesc, din punct de vedere al cunoașterii, atît obiectul cît și subiectul. Doar prin intermediul ei se poate învinge orice negare a științei și a adevărului, se poate dezminți opinia sofiștilor care negau sinteza celor două elemente. În interiorul acestei sinteze, gîndirea devine lucru concret, cunoașterea devine știință.

Filosofia greacă, înaintînd dialectic, trecînd mai întîi prin filosofia obiectivă a cosmologilor și mai apoi prin subiectivismul sofiștilor a ajuns într-un moment de sinteză completă, într-un moment măreț pentru întreaga istorie a spiritului. Primul pas către acest moment îl constituie opera lui Socrate. Acesta a fost primul care a văzut nevoia sintezei și care a dat primele ei elemente. A făcut-o însă într-un fel foarte original : a sesizat doar aspectul gnoseologic, conceptual al problemei și nu a găsit în acest fel decît sinteza subiectului cu obiectul în concept. Această operă a lui Socrate începută cu prima formulare a conceptului a fost fundamentată definitiv, nu numai în privința conceptului, ci pentru întreg spiritul, de către Platon.

Venirea lui Platon. „Orice om care gîndește, cînd se apropie de Grecia, se simte acasă." Așa începe Hegel *Istoria filosofiei grecești.* Și, cu adevărat, toate celelalte lumi au ceva străin, ceva ce le desparte de viața pură a spiritului, ceva ce interzice întregirea. Acest sentiment de familiaritate se naște mai ales pentru Grecia epocii clasice, pentru cei cincizeci de ani fructuoși ai hegemoniei ateniene. Atunci, pentru prima și singura oară în istorie, spiritul simte, în fața operei perfecte și armonioase și în fața omului echilibrat și complet, că adevărul sălășluiește acolo, în Grecia, la Atena, patria lui, pămîntul lui, casa lui. Simbolul cel mai pur al acestei lumi complete și inegalate este Platon.

Tot ceea ce Grecia avusese mai de preț în pămîntul ei, în viața ei naturală, în artă, în filosofie, în politică, părea să le fi îndreptat și închinat ca pe o moștenire sacră în fața unui semn al timpului, pentru ca astfel să pregătească, din aliajul a mii de izvoare, esența platonică, personalitatea platonică. Cel mai pur sînge atic, al lui Codros și al lui Solon se scursese în vinele lui Platon. Pe cînd el se năștea, Acropolea era deja încununată de cele mai strălucite mărturii ale

Scanned with OKEN Scanner

artei clasice şi parcă într-adins pentru el învăţătura despre frumosul clasic era deja pregătită. Filosofia, concentrată la Atena, crease toate premisele de care ar fi avut nevoie o teorie generală asupra lumii. Şi Socrate, premergător al naşterii marii epoci filosofice, a fost opt ani alături de el pentru a-i deschide calea. Se fărîmiţaseră demult vechile oprelişti şi dogme. Începînd cu misterele eleusine supranaturale, care l-au influenţat atît de profund, pînă la cea mai simplă modalitate socială, toate îi stăteau în faţă sub forma unor probleme spirituale date lui, şi nu ca dogme. Sosise momentul, toate erau pregătite pentru ca să se arate alesul sorţii care avea să unească în mod sintetic şi să re-creeze, în sinea sa, să echilibreze cu autoritate, curentele atît de bogate şi contradictorii ale spiritului grec.

Iniţiat religios, poet erotic şi, în acelaşi timp, învăţat raţionalist şi gînditor disciplinat, matematician şi visător, pozitiv dar şi vizionar, om al teoriei dar în acelaşi timp şi al acţiunii, cu toate slăbiciunile omeneşti, dar în acelaşi timp şi om superior. Toate elementele care azi ne par incompatibile, toate sînt adunate şi se subscriu personalităţii lui Platon, tipul pur al omului clasic echilibrat, drept, apolinic.

În anii adolescenţei era doar poet. Scria ditirambi şi drame. Şi dintr-o dată, la 19 sau la 20 de ani, îl întîlneşte pe Socrate, care îl adoptă şi îl pune în contact real cu gîndirea teoretică şi îi dezvăluie farmecul logicii şi al disciplinei morale. Fără îndoială că atunci s-a dat o luptă în sinea lui, o primă discordie tragică. Patosul său liric, entuziasmul său poetic, se ciocneau de silogistica seacă a lui Socrate cel calm. Se ciocneau între ele perspectiva poetică asupra vieţii cu cea filosofică. Dintre aceste două poziţii care va ocupa primul loc în viaţa lui ?

Dominaţia filosofiei în viaţa lui Platon — ca să nu spunem nimic despre elementul individual imponderabil — trebuie atribuită fără îndoială şi influenţei personale a lui Socrate, farmecului său moral neîntrecut, însă mai ales nevoilor timpului. Problemele morale şi politice se puneau imperativ în faţa oricărui om conştient. Atena căzu distrusă de război. Viaţa ei politică trecea printr-o criză înfiorătoare. Vremurile erau diferite, catastrofele iminente. Nu mai exista şcoală în care să se facă artă pură care, ca şi atunci, este mai îndepărtată de viaţă decît filosofia. Grecul clasic, a cărui

viață era indisolubil legată de colectivitate, nu putea să nu participe la nenorocirea comunității. Nu putea să nu considere că cea dintîi menire a sa era să îndrepte colectivitatea. Aceasta a devenit și cea dintîi dorință din viața lui Platon, așa cum era și pentru Socrate. Îndreptarea aceasta însă era mai mult opera teoriei morale, filosofiei, decît a gîndirii poetice. De aceea se spune că și Platon a aprins într-o seară un foc mare și și-a ars întreaga operă poetică, rod al anilor de adolescență. Acolo însă unde poezia și-a pus odată amprenta, ea nu se mai șterge și nu poate fi arsă. După mulți ani, ajuns matur, Platon, în *Fedru* și *Banchetul*, în *Fedon*, a creat cele mai poetice pagini din proza universală.

Însă atunci, în tinerețe, el ajunsese umbra lui Socrate cel antipoetic, și a rămas așa pînă cînd moartea i-a despărțit. De aceea și în primele sale dialoguri și-a limitat în mod conștient dispoziția artistică. Desigur, influența pe care au exercitat-o asupra lui Platon, și ca urmare asupra istoriei ulterioare a filosofiei, anii uceniciei la Socrate, a fost mult mai adîncă și mai mare. Oricît de mult a înaintat Platon în cuceririle cele mai înalte, el își are obîrșia în Socrate. Mai ales detașarea și liniștea cu care Socrate își întîmpinase moartea dăduseră gîndirii socratice autoritate și sfințenie. Platon înțelese că teoriile socratice nu erau simple vorbe ci adevăruri vii, principii indestructibile de viață. De aceea, pînă în anii deplinei maturități, Platon înconjoară amintirea ultimelor clipe ale lui Socrate cu respect și emoție.

Activitatea politică și învățătura filosofică. După moartea magistrului, Atena i se părea pustie lui Platon, poate chiar periculoasă. Se refugiază la început la Megara, unde se strînseseră și alți socratici. În timp ce aceștia rămăseseră în urma lui Socrate, Platon îl depășise. Aceasta este și cauza pentru care se întoarce în scurt timp la Atena. Acum e nevoit să-și lărgească cunoștințele și dincolo de limitele socratice. În acest scop își începe marile călătorii de studiu. Se duce în Egipt pentru a se inița în misterele religiei egiptene. Această direcție nu este întîmplătoare: nici o gîndire filosofică nu poate exista fără a înțelege religia. Îl găsim mai apoi la Kyrenia unde studiază matematica, fapt ce avea să exercite o influență deosebită asupra gîndirii sale. Vine apoi în Grecia italiană și în Sicilia, la Tarent mai ales, și la Sira-

Scanned with OKEN Scanner

cusa. Are legături strînse cu pitagoreicii care menţin încă acolo grupuri foarte puternice. Platon se edifică şi mai mult cu ajutorul lor, atît în matematică, cît şi în probleme de morală şi politică. La Siracusa îl cunoaşte şi pe Dion, de care îl va lega prietenia cea mai strînsă a vieţii lui. Dion, rudă cu Dionis cel Bătrîn, îl duse la curtea acestuia din urmă. Însă antipatia tiranului pentru Platon nu întîrzie să se arate. Îl dă sclav unui sol spartan care îl duce în piaţa de sclavi din Egina, ca să-l vîndă. Acolo se afla însă un prieten al lui Platon, pe nume Annikeris, care îl răscumpără şi îl eliberează. Platon, avînd acum aproape 50 de ani, se întoarce la Atena. Pentru a-şi organiza mai bine studiul, cumpără o clădire în grădinile lui Academos şi înfiinţează acolo o şcoală ştiinţifică care, după numele locului, a fost numită *Academia*.

Platon a predat la Academie — cu două mici întreruperi — pînă la sfîrşitul vieţii, abordînd toate problemele spiritului. Învăţătura lui nu avea doar un scop ştiinţific. Voia să realizeze prin ea şi educaţia morală şi socială a cetăţii şi a epocii sale. Şi prin tradiţia generaţiei sale şi prin propria sa înclinaţie, chiar din primii ani, arăta interes pentru politică, cum scrie în epistola a VII-a, o istorie a perspectivei politice a vieţii lui: „Mă atrăgea dorinţa de a mă ocupa cu treburi publice şi politice". Dar comparînd forţele sale cu situaţia politică, el hotărăşte, tînăr fiind încă, să se depărteze de politică: „Cu cît cercetam mai mult toate acestea şi cu cît îi observam mai mult pe cei care se ocupau cu politica, cu atît, pe măsură ce îmbătrîneam, mi se părea mai greu să mă ocup de politică". Ceea ce în principal îl face să ezite este mai ales lipsa unor tovarăşi pentru o activitate politică serioasă, corectă. Dar viaţa cetăţii continuă să rămînă, independent de acţiune, preocuparea principală a filosofului, pentru că cetatea este locul unde se hotărăşte soarta tuturor realizărilor din planul spiritual. Întoarcerea către cetate a fost întotdeauna pentru Platon, ca şi pentru Socrate, un corolar necesar pentru filosof, tot aşa după cum filosofia şi împlinirea spirituală este premisa necesară adevăratului om politic. Ceea ce-i mai rămînea de făcut în acei ani nefaşti era să pregătească prin învăţătura lui adevăraţi oameni politici, să creeze o pepinieră de oameni care urmau să introducă o nouă morală în cetate, organi-

zînd chiar ei sau direcționînd prin activitatea lor exercitarea puterii, conform principiilor adevăratei filosofii. De aceea, prin activitatea pedagogică de la Academie, Platon își propunea să dezvolte spiritual și moral caracterul învățăceilor lui, pregătind în felul acesta viitoarele forțe ale adevăratei politici.

Dar oricît de bine studiată și cîntărită era hotărîrea lui Platon, de a nu se amesteca personal în politică, odată ce, cum bine știa, era imposibil pentru vremea lui ca o astfel de intervenție să reușească, dorința de acțiune zăcea adînc în sufletul lui. Avea grijă să nu piardă nici un prilej care i-ar fi permis să spere că poate să-și realizeze idealul politic. Și cum teama îi era atît de mare ca să nu se descopere că întreaga lui existență consta din contemplație, la un moment dat, în ciuda tuturor precauțiilor lui premeditate, îndrăznind cele mai cutezătoare lucruri, încercă să-și transpună în viață învățătura politică. Atunci cînd Dionis cel Tînăr, care tocmai devenise tiran, părea a avea oarecare înclinații pozitive, spirituale și morale, Dion și anturajul său au sperat, pentru moment, că ar putea să-l conducă pe calea adevăratei filosofii și a virtuții politice. Dion îl făcu atunci pe Dionis să-l invite pe Platon, mizînd pe marea forță de convingere a filosofului. Platon văzu visul dominației filosofilor aproape de realizare. Dar peripețiile lui din a doua ședere la Siracusa n-au fost cu nimic mai prejos decît cele din prima ședere. Avu norocul să se întoarcă viu și nu e un lucru neglijabil nici acesta. Au trecut șase sau chiar șapte ani pînă cînd Platon, acum în vîrstă de 68 de ani, se duce în Sicilia ca să încerce din nou să-și impună principiile politice. De data aceasta era împins de solidaritatea cu Dion. Poate că îl lega și ceva mai personal de viața politică a Siracusei. Din fericire, aceste încercări au fost restrînse. El a rămas astfel pe locul lui și la munca lui. O nouă aventură l-ar fi putut pierde. În cea de-a treia călătorie în Sicilia, de-abia a scăpat cu viață. Pitagoreicii care domneau la Tarent au trimis o trieră specială siracuzanilor și au reușit să-l scape din mîinile lui Dionis. S-a întors la Atena unde, de acum fără întrerupere, s-a dedicat predării și scrisului pînă la sfîrșitul vieții, la vîrsta de 82 de ani. În toată această ultimă perioadă, Platon este adînc mîhnit cînd me-

Scanned with OKEN Scanner

ditează la viața cetății și la legătura care poate exista în vremea lui între filosof și cetate.

Aproape toate operele lui Platon s-au păstrat pînă azi. Le-a păstrat larga lor răspîndire, în timp ce atîtea altele au dispărut în decursul secolelor. Deși avem toate operele lui, dificultățile unei înțelegeri complete și adevărate a gîndirii platonice devin din ce în ce mai mari. Pentru ca să depășim, în limita posibilului, aceste mari dificultăți, și în felul acesta expunerea învățăturii platonice să devină mai ușoară și mai accesibilă, o vom exprima doar în formele ei cele mai generale, trecînd peste specificul gîndirii platonice, mișcarea veșnică și devenirea.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL IX

TEORIA PLATONICĂ A IDEII

I

De la concept la idee. Pentru a ne iniţia în Platon, trebuie să pornim de la Socrate, şi să măsurăm calea pe care a parcurs-o Platon ca să ajungă la maturitate, depăşind poziţiile socratice. Socrate este creatorul conştiinţei logice, a cunoaşterii raţionale care duce la înţeles. La Platon conceptul devine *idee.* Diferenţa ce îl desparte pe Socrate de Platon este aceeaşi dintre concept şi idee. Ideea este noţiunea fundamentală a filosofiei platonice şi a rămas de atunci, în diverse forme, element etern al vieţii spiritului. Este o noţiunea grea de sens, adeseori ascunsă de creatorul ei în meandrele formulelor mitologice. De aceea, imediat după Platon a fost greşit interpretată chiar de către cei mai mari. Mai tîrziu, în mîinile primilor filosofi creştini şi ale multor neoplatonicieni, noţiunea strict ştiinţifică de idee devine existenţă celestă şi simbol religios. Travestită în mit, ideea a traversat Evul Mediu. Odată cu Renaşterea, începe reabilitarea lui Platon. După cum spune filosoful Cohen, Renaşterea înseamnă renaşterea ideii platonice. Atunci ideea redevine principiu metodologic, ipoteză matematică. Această esenţă pură a ei rămîne problema crucială a filosofiei contemporane. Desigur, astăzi nu este considerată numai principiu metodologic, ci şi pură sursă metafizică. Ne reîntoarcem astfel la cel mai pur platonism.

Ideea ca element al vieţii. Greutatea înţelegerii ideii nu se reduce în acest fel. Mai întîi pentru că ideea, ca orice

Scanned with OKEN Scanner

noţiune fundamentală, nu poate fi atinsă dacă nu este element al vieţii noastre. Înainte de a ne pronunţa asupra ideii într-un mod teoretic, logic, trebuie să ne silim să pătrundem nu numai în gîndirea ci şi în întreg sufletul nostru. Oricine caută ideea trebuie să se aplece mai întîi asupra propriei sale lumi psihice şi acolo să caute ce este, în viaţa reală pe care o trăieşte, dorinţa lui cea mai adîncă. Dacă are puterea să se adune în jurul unei astfel de vetre arzătoare, poate în momentele cele mai strălucite să simtă această dorinţă ca pe o aspiraţie absolută, care rămîne nevătămată în curgerea perisabilului sau întîmplătorului. Va înţelege atunci că numai această aspiraţie dă sens vieţii. Fără ea, viaţa i se pustieşte complet sau se fărîmiţează într-o înlănţuire de situaţii deslînate. Va înţelege atunci acest obiect supranatural al vieţii sale psihice ca pe un principiu din care derivă viaţa lui. Va vedea în el esenţa sa adevărată şi stabilă, sfîrşitul spre care se îndreaptă constant viaţa lui. Atunci va începe să distingă teritoriul ideii. Nu va pătrunde însă în el decît atunci cînd acest principiu, absolut valoros pentru el, va fi purtătorul unei valori absolute din punct de vedere obiectiv, decît atunci cînd reprezentarea conştiinţei sale individuale se va ridica la rangul de simbol al unei valori universal-umane, atunci cînd obiectul dragostei sale spirituale nu va iubi doar aparenţa, ci esenţa. Această esenţă este principiul de valoare, concept absolut, cel care îl face, să fie aşa cum este. Va pătrunde deci în idee *cînd va iubi ideea celui ce iubeşte.*

Imposibilitatea definirii ideii. Dar cînd totuşi vrem să înaintăm spre distincţii logice pozitive, bazîndu-ne pe această dispoziţie psihică, apare iar problema dificilă, ca să nu spun, dintr-un anume punct de vedere, de nerezolvat. Mai întîi pentru că examenul teoretic ar trebui să ne conducă la o definiţie a ideii. Dar tocmai ideea nu se defineşte. Se defineşte doar ceva ce poate fi atribuit unui gen mai general, dar ideea este deja gen general care nu există mai presus de nimic decît de unitatea ideilor însele, adică binele care este şi el idee. Nu există aşadar punct de plecare pentru definirea ei, atîta vreme cît ideea constituie începutul oricărei definiţii obiective. De aceea, ideea nu se defineşte. Noţiunea de idee poate fi atinsă nu atunci cînd încercăm să definim

Scanned with OKEN Scanner

ideea cu logica noastră neputincioasă în raport cu ea, ci cînd ideea ne definește pe noi și cuprinde în ritmul ei logica noastră și întreaga noastră viață.

Chiar lui Platon i-au trebuit ani de-a rîndul pentru ca să dea o formă filosofică definitivă ideii. Fiecare dialog al său adaugă o nouă înfățișare acesteia. De aceea trebuie, atîta vreme cît ea ne stă înainte ca cetate necucerită, studiind-o atent, să o asediem și să-i atingem cît mai multe părți. Trebuie să o încercuim mai întîi pentru a ne convinge că s-a format încetul cu încetul ca aspirație, dar și ca element vital în conștiința vechilor greci, înainte de a se erija în principiu filosofic. Trebuie să încercăm să reconstituim nașterea ei spirituală. Nici o altă invenție a gîndirii umane nu este mai fertilă decît ideea. Nici un alt atribut al logicii noastre nu este atît de bogat în consecințe spirituale. De aceea, cercul pe care îl vom descrie în jurul ei va fi larg. O vom vedea mai întîi așa cum apare ea lumii obiective, și apoi celei subiective.

II

Ideea ca principiu inteligibil unificator. În sculptura secolului V, artistul nu-și propunea să reproducă impresia pe care o dă trupul unui anume om real. Idealul său era altul. Voia să creeze modelul pur al trupului uman, statura care constituie un întreg, stabil, complet terminat, oricît de liber și variat se mișcă părțile ei. Acest întreg este dirijat de o noțiune unitară, un principiu cu o disciplină absolută. Statura este creată de această unitate căreia îi servesc toate membrele. Această unitate este unitatea de stil și formă (*Fedru*, 265 d). Forma aceasta unitară menține, leagă și disciplinează componentele oricărei creații a sculpturii clasice, oricît de independente ar părea ele, în comparație cu statuile arhaice. Forma este încorporată în statuie, dar nu este totuși element material al acesteia. E imaterială, perceptibilă doar prin spirit, relativ mai profundă decît materia. Dă totuși materiei, marmurei, o anumită structură, un anumit sens, făcînd-o astfel să devină operă de artă.

Dar conștiința vechilor greci proceda la fel și în teoria științifică. În medicina hipocratică, corpul uman apare

Scanned with OKEN Scanner

ca obiect care, dincolo de înfățișarea sa vizibilă, materială, se întregește într-o armonie imaterială, perceptibilă doar prin spirit, armonie a tuturor elementelor materiale. Legea acestei armonii interne transformă materia simplă în corp și organism adevărat, „îl face" ceea ce este. Această lege compune corpul, fiind esența lui cea mai profundă. Ca lege a întregului domină elementele materiale concrete. Legea ca atare nu e materie, nu ține de sensibil, stă deasupra materiei, este ideea.

Dar și gîndirea matematică a grecilor este guvernată de primordialitatea ansamblurilor ideale. Cercul este linia perfectă, sfera este corpul perfect, ambele fiind ansambluri finite. Durata temporală nu se exprimă printr-o dreaptă ce merge la infinit, cum ne-o închipuim noi. Are și ea formă ciclică. Este o reîntoarcere veșnică a marilor anotimpuri ale anului. Cerc, sferă, durata temporală sînt ansambluri finite. Nu sînt infinite, ci limitate, definite. Sînt dominate de un principiu ce le desparte de infinit, le definește, le limitează. Avînd o limită finită, au măsură, au lege. Această lege definește punctele care formează linia lor. Această lege este esența lor, deși se găsește dincolo de existența lor empirică. Esența nu este așadar ceea ce se vede, este dincolo de ceea ce se vede, dincolo de vederea construcțiilor matematice. Astfel concepea vechiul grec lumea.

Platon întregește acum această gîndire. Dincolo de ceea ce e material și se vede, există o entitate esențială care nu se vede, dar care este înțeleasă. O găsim ca principiu unificator al reprezentărilor date de simțuri (*Fedru*, 265 d). Această entitate este, în cazul statuii, *forma* ei, care domină materia marmurei și o transformă în statuie. Este principiul ce unește materia corpului făcîndu-l organism, în concepția hipocratică. Este definiția care guvernează și unește punctele formei geometrice. Această formă, principiul organic, definiția, exprimă esența inteligibilă a fenomenului, ideea acestuia.

Această entitate inteligibilă — ideea — primează asupra existenței materiale. Ea *este*, în timp ce fenomenele nu sînt, ci *devin* și redevin. Ea este absolută, în timp ce orice fenomen depinde de altceva. Ea este imuabilă, în timp ce fenomenele sînt supuse legilor heraclitiene a curgerii veșnice. Aceasta este perceptibilă doar prin spirit, în timp ce fenomenele singure sînt imperceptibile prin spirit în curgerea lor

veşnică. Această existenţă esenţială dincolo de fenomen este ideea platonică, privită sub unul dintre aspectele ei.

Trebuie să examinăm acum şi celelalte aspecte ale ideii, pentru completarea descrierii legăturii ei cu lumea obiectivă.

Ideea ca lege. Cunoaşterea ştiinţifică sesizează din fenomene ceea ce este general, stabil, obiectiv, ceea ce constituie aşadar elementele lor esenţiale, esenţa lor. Esenţa este totuşi adevărul fiinţelor şi este cea pe care ne-o dă ştiinţa. Găsind aşadar adevărul prin ştiinţă, găsim esenţa. Prin ştiinţe parcurgem una dintre căile care duce de la realitatea senzorială, la adevăr şi esenţă, găsim o modalitate dintre cele conform cărora funcţionează esenţa, adică ideea în mijlocul realităţii.

Cînd un matematician prevede o eclipsă, trecerea unei comete, apariţia unei constelaţii, găseşte adevăruri dovedite de fapte. Le găseşte totuşi nu prin experienţă, ci prin calcule pur matematice, folosind bineînţeles anumite date empirice, care însă nu sînt decît puncte de plecare pentru gîndire. Începutul şi sfîrşitul acţiunii sale de cunoaştere este gîndirea matematică. Gîndirea este faza decisivă în gîndirea adevărului. Căci gîndirea conţine formula matematică, legea care determină şi guvernează materia şi obiectul. Şi această lege matematică este elementul stabil şi general, esenţa invariabilă, adevărul fenomenelor materiale şi invers, această esenţă nu este decît lege dată de gîndirea matematică. Matematicianul caută adevărul, esenţa fenomenelor materiale, şi îl găseşte în legea matematică, legea fenomenelor, legea naturală. Pentru fenomene *esenţa* funcţionează *ca lege.*

Am remarcat că ideea este esenţa fenomenelor, aşadar ceea ce apare prin simţuri, în sine, în ipostaza sa adevărată, are în esenţa sa doar o existenţă non-senzorială, inteligibilă, care este unitatea sa, în diversele sale momente. Această unitate, ceea ce este înţeles ca unitate, fireşte este ideea. Iată prima legătură dintre idee şi realitate. Prin ultimele argumente am indicat un nou aspect special al aceleiaşi legături. În acest aspect special ideea apare ca lege care determină fenomenele, ca o lege pentru realitate. Dar trebuie să înaintăm spre încă un aspect al aceleiaşi legături.

Scanned with OKEN Scanner

Ideea ca valoare. Oamenii care vindecă trupul se pot împărţi în două categorii : cei care îşi propun să provoace plăceri corporale subiective, şi cei care, indiferenţi la plăcere, vor, chiar prin durere, să-l aducă pe om într-o anumită stare a trupului — sănătatea. Această stare de sănătate constă în echilibru, în ordine armonică şi în păstrarea acestei armonii. Toţi cei care tratează trupul în felul amintit mai întîi nu sînt doctori ci bucătari, sau chiar doctori care flatează dispoziţiile individuale ale bolnavului şi au drept criteriu ceea ce le va produce plăcere. „Tot ce doreşti e bine", spuneau sofiştii. Şi medicii sofişti spuneau în mod asemănător : „Tot ce-şi doreşte bolnavul este vindecarea lui". În ambele cazuri, criteriul binelui este acelaşi, total subiectiv : *dorinţa.* Adevăraţii medici au, dimpotrivă, drept criteriu, armonia interioară a organismului şi nu ţintesc decît la ea, indiferenţi la toate dispoziţiile subiective. Însă această armonie interioară este singura ordine posibilă a organismului, singura sa existenţă stabilă, esenţa sa. Şi este dincolo de existenţa lui senzorială, ceva exclusiv inteligibil, principiul care îi guvernează ideea. Acest principiu al sănătăţii nu este încă ceva natural necesar, nu provine din natură, nu este natural. Din punct de vedere al naturii, ambele sînt posibile, şi să fim sănătoşi, şi să fim bolnavi. Pentru natură ambele sînt posibilităţi egale. Vine însă gîndirea şi spune că sănătatea este un bine obiectiv şi de aceea trebuie să-l realizăm. Dintre cele ce ni le procură natura, sănătatea reprezintă binele, este elementul valoros. Şi din momentul în care considerăm sănătatea ca valoare, ca lege a armoniei organice interne, adică unică esenţă stabilă a organismului corporal, această esenţă capătă, alături de caracterul de principiu unificator, şi un nou caracter al scopului şi al valorii.

Astfel deci, esenţa inteligibilă, ideea, funcţionează în multe feluri. Mai întîi, ca principiu al unităţii fenomenelor, ca unitate morfologică ce face din marmură statuie. Apoi ca lege care domină şi organizează fenomenele, ca legea naturală care defineşte legătura dintre fenomenele cereşti. În sfîrşit, ca valoare, ca în exemplul cu organismul în care ideea devine scop şi defineşte în calitate de criteriu valoarea fenomenelor. S-au formulat astfel trei moduri de raportare a ideii la realitate. Ideea este principiu unificator pentru realitate, este lege care guvernează realitatea şi este şi valoare

Scanned with OKEN Scanner

judecată şi definită de ceea ce trebuie să se întîmple în realitate.

Critica gîndirii socratice. Totuşi, toate aceste proprietăţi le are gîndirea aşa cum o formulase Socrate. Gîndirea înseamnă mai întîi unitate, fie că o concepem ca unitatea a reprezentărilor pe care le conţine, fie ca gen care conţine specii. Dealtfel, de vreme ce se formează prin inducţie, gîndirea constituie în mod necesar unitatea părţilor, devenite puncte de plecare ale inducţiei. Gîndirea este apoi lege care guvernează stări speciale. Astfel, gîndirea guvernează rădăcina pătrată ca pe toate rădăcinile pătrate posibile. Totuşi, gîndirea, mai ales la Socrate, este şi scop şi valoare, pe care trebuie să încercăm să le atingem. După Socrate, totul trebuie să fie în concordanţă cu principiul eului propriu, deci cu gîndirea sa. Dreptul trebuie să se acorde cu conceptul de dreptate, cu toate elementele stabile care îl întregesc. Pentru Socrate, binele, valoarea, ceea ce trebuie aşadar să se facă este conceptul gîndit ca scop. Astfel deci, această esenţă stabilă, la a cărei descoperire conduc ştiinţele şi întreaga atitudine a conştiinţei clasice vechi, îşi găseşte expresia teoretică în definiţia logică a lucrurilor, în concept.

Conceptul are însă o greşeală fundamentală şi din cauza acesteia nu poate să-şi satisfacă aspiraţiile izvorîte din atîtea surse, întreţăindu-se şi împresurîndu-l pe omul epocii critice, pe Platon. Conceptul platonic rezultă din date empirice induse, făcîndu-se în consecinţă abstracţie de realitatea senzorială. El este întotdeauna o definiţie bazată pe exemple sensibile, este o definiţie a sensibilului, avînd totuşi pretenţia de autoritate obiectivă. Nu poate exista în principiu o definiţie cu autoritate generală şi obiectivă pentru ceva ce ţine de sensibil, cîtă vreme sensibilul este întotdeauna schimbător şi curgător. Definiţia, conceptul, pentru ca să aibă autoritate obiectivă trebuie să se refere la ceva total diferit de sensibil. Trebuie aşadar ca conceptul socratic să-şi schimbe total conţinutul, pentru a putea deveni expresia esenţei unitare şi stabile a fiinţelor. Chiar dacă înseamnă prima încercare de a se distinge elementele esenţiale ale fiinţelor, aşa cum au fost adunate inductiv, conceptul socratic e inutil pentru Platon. Acesta voia să prindă exclusiv esenţa stabilă a fiinţelor, adică ceva ce depăşeşte întotdeauna inducţia şi în

Scanned with OKEN Scanner

consecinţă şi înţelesul socratic. Acest ceva este ideea. Ea înseamnă unitate, lege, principiu valoric al lumii, dar complet independentă de fluiditatea sensibilului şi a percepţiei. Numai ea poate să aibă autoritate generală, să fie adevăr obiectiv.

Drumul spre idee. Aceasta este şi esenţa căutată în toate timpurile de filosofie. Primii filosofi căutau în spatele relativităţii fenomenelor tocmai această esenţă. Sofiştii, atunci cînd negau adevărul obiectiv, negau această esenţă. Spre ea tinde, în sfîrşit, Socrate, oricît l-ar fi împiedicat metoda lui să ajungă la ea. Acum, Platon o găseşte : găseşte ideea, ruinînd pînă în temelii relativismul sofist şi completînd opera socratică. Desigur însă, realizarea lui Platon nu corectează doar greşeala sofiştilor şi nici nu se întoarce la tezele lui Anaxagora şi ale lui Parmenide.

Contribuţia lui Platon este esenţială şi mai creatoare. În timp ce filosofii cosmologi puneau obiectul absolut ca dogmă fundamentală, Platon nu emite niciodată dogme. Invită gîndirea să dea socoteală de afirmaţiile ei. Adevărata filosofie este *„prezentare a socotelilor"*. Gîndirea filosofică trebuie să se justifice. Trebuie să spună de fiecare dată cu ce drept este adevărat ceea ce prezintă, de unde ştie ce ştie, de unde a aflat. Au găsit şi filosofii cosmologi adevărul fără a ne da şi fundamentul justificator şi asta pentru că nu au pus problema cunoaşterii, n-au căutat *de ce*-ul autorităţii lui. Sofiştii au pus, desigur, primii problema cunoaşterii, dar nu au ajuns la adevăr, ei s-au oprit la relativismul integral, nedistingînd elementul sensibil de ideea acestuia. Percepţia se năştea din obiectul sensibil, adică din ceva întotdeauna schimbător, aşadar şi din subiectul psihofizic, şi el sensibil şi schimbător. În această dublă instabilitate şi fluiditate se pierdeau inevitabil stabilitatea şi generalitatea adevărului. A venit însă Socrate, reuşind să despartă percepţia de gîndire. El a realizat însă această despărţire distingînd în subiectul cunoaşterii elementul psihofizic care concepe, şi gîndirea care gîndeşte şi reflectă. Dacă a realizat distincţia subiect sensibil-subiect logic, nu a realizat însă distincţia completă obiect sensibil-obiect inteligibil. Dar aşa, obiectivitatea adevărului nu era fundamentată definitiv, dacă adevărul se poate găsi numai prin despărţirea definitivă de lumea sensibilă, fluidă.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru ca să ajungem la obiectivitatea adevărului, era nevoie nu numai ca adevărul să aibă stabilitatea și generalitatea legii, ci și ca obiectul să fie eliberat de fluiditatea sensibilului, pentru ca obiectul să devină așadar esența stabilă a ființelor, legea, valoarea absolută, ideea. Dealtfel, nu poate exista unul fără celălalt. Subiectul este ridicat la stabilitatea subiectului logic numai atunci cînd se leagă de idee, cînd devine subiect al ideii.

Prin cele spuse, am făcut cunoștință cu felurile în care ideea apare și funcționează în lumea lucrurilor. Dar viața ei nu se epuizează aici. Ideea pătrunde și în conștiință și trebuie acum s-o urmărim și în această ipostază. Trebuie așadar să urmărim funcția ideii în lumea subiectivă, așa după cum am văzut raporturile ideii cu lumea obiectivă.

III

Ideea în calitate de categorie. Cînd avem în față două triunghiuri de fier, putem, în anumite limite, să le considerăm egale. Totuși, două lucruri nu sînt niciodată absolut egale. Sînt întotdeauna mai mult sau mai puțin inegale ; dacă trecem peste cele mai mici diferențe, uneori insesizabile, putem spune că egalitatea domină legătura acestor două triunghiuri. Totuși, această egalitate, atîta vreme cît nu există nimic cu adevărat egal în realitate, nu se găsește în lumea sensibilului. Atunci cum o gîndim și o aplicăm întotdeauna cînd vrem să cunoaștem anumite relații dintre lucrurile sensibile ? Ce înseamnă ceea ce spunem, cum că două lucruri materiale sînt egale unul cu celălalt, că ele se află în raport de egalitate ? Afirmînd acest lucru, ne gîndim la egalitate ca idee, și la ea raportăm cele două lucruri. Sau, altfel, reunim lucrurile sensibile prin ideea de egalitate. O astfel de reunire a două lucruri sensibile este în esență o judecată, cum se vede atunci cînd o exprimăm în formă logică : „acesta este egal cu acela". Și este o judecată care, în calitate de unire a reprezentărilor, se bazează, printr-un anume principiu sintetic, pe ideea de egalitate. Și cum acest principiu sintetic are o bază absolută și stabilă și astfel și autoritate obiectivă, dă judecății care este guvernată de el stabilitate, generalitate, obiectivitate. Apare, pentru cunoaștere, *ideea ca principiu de bază al judecăților,*

Scanned with OKEN Scanner

mai precis în calitate de *categorie*, conform terminologiei kantiene. De aceea, ideea este metodă de cunoaştere. Astfel, Platon, deşi n-a cunoscut toate categoriile şi nici nu le-a gîndit sistematic, a fost primul care a înţeles funcţionarea ideii în calitate de categorie.

Ideea ca ipoteză. Această funcţie categorială a ideii ia, mai ales în matematică, o formă specială. Acesta este cel de-al doilea aspect al funcţionării ei, care o leagă de raţiunea subiectivă. Protagoras formulase deja ideea că nici o tangentă la realitatea sensibilă nu atinge cercul într-un singur punct, conform definiţiei ei. Nici o formă geometrică trasată concret nu corespunde întocmai cu conţinutul definiţiei ei. Şi totuşi, matematicianul ia ca fundament al gîndirii sale aceste definiţii ideale, nu neapărat realizabile. Aceste definiţii ideale, opuse relativităţii lumii sensibile, sînt folosite ca premise necesare demonstraţiei matematicianului. Obiectivitatea matematicii, faptul că ne duce la adevăr, se datorează principiului conform căruia ea se bazează pe aceste puncte ideale de plecare, nesigure. Matematica apoi, prin adevărurile concrete, justifică aceste premise iniţiale. Aceste premise ale matematicii sînt idei. Ideile sînt principii şi fundamente, sînt termeni ai adevărului matematic. Platon numeşte ideile ipoteze (*Statul*, 510—511 a ; *Philebos*, 16).

Ideea-criteriu axiologic. Există şi o a treia modalitate sub care apare ideea în lumea subiectivă, atunci cînd declarăm că această lege este dreaptă şi aceea nedreaptă, aceea mai dreaptă decît aceasta, deci comparăm şi astfel avem nevoie de o măsură stabilă pentru comparaţie. Avem nevoie de o măsură a dreptului care să fie dincolo de relativitatea simţurilor, stabilă şi generală. O astfel de măsură este ideea de justiţie. Judecata asupra a ceea ce este drept şi asupra a ceea ce este nedrept, frumos şi urît, în general valoros şi lipsit de valoare, presupune necesarmente o măsură axiologică obiectivă, ideea de justiţie, ideea de frumos, mereu o idee. Ceea ce se apropie cel mai mult de idee este mai valoros. Ca să deosebim valoarea de non-valoare, ideea este o premisă necesară, de la ea pornim, pe ea ne vom bizui. Cu cît deţinem mai bine ideea, cu atît judecata noastră devine mai obiectivă. Astfel, ideea se relevă, de asemenea, ca un criteriu axiologic.

Scanned with OKEN Scanner

Examinînd în conformitate cu acestea viaţa ideii în conştiinţă, vom vedea că ideea îi poate sta la bază drept conştiinţă teoretică şi atunci înţelegem de ce, deşi relativă şi temporară, bazată totuşi pe idee, conştiinţa reuşeşte să ajungă, depăşind simpla percepţie, la cunoaşterea ştiinţifică şi la esenţa fenomenelor. Funcţionarea ideii apare şi aici ca multiplă. Dar fie în calitate de categorie, fie ca ipoteză, fie ca un criteriu axiologic, ea este principiu prim în toate cazurile, condiţia obiectivităţii conştiinţei şi valorii oricărei acţiuni a spiritului. Ideea este, în orice moment, absolutul ce ne conduce la înţelegerea relativului. Ideea dă viaţă spiritului subiectiv, este principiul lumii subiective. Dar ideea nu este doar garanţia conştiinţei teoretice şi ultimul sprijin al gîndirii noastre. Ea este totodată şi principiu al fiinţei, aşadar nu numai principiu al lumii subiective, ci şi al celei obiective. Este principiul unificator care guvernează şi leagă fenomenele. Este legea şi valoarea care le defineşte. Este esenţa absolută a fenomenelor, fenomene care depind de ea. Ideea este astfel esenţa atît a raţiunii cît şi a fiinţei, atît a lumii subiective cît şi a celei obiective.

Se identifică principiul gîndirii aşadar cu principiul esenţei, cu gîndirea fiinţei-fiinţă şi cu fiinţa. Raţiune şi lume se unesc şi se identifică în idee : „A gîndi şi a fi e acelaşi lucru", după expresia bătrînului Parmenide. Acesta este ultimul cuvînt al filosofiei platonice.

IV

Ideea ca amintire şi apriori. Gîndirea noastră ar rămîne totuşi incompletă dacă nu am reuşi să explicăm cum ajungem la înţelegerea ideii care pune astfel bazele vieţii subiective şi obiective. La această întrebare răspunde Platon prin teoria *reamintirii* (*anamnesis*). Sufletul îşi reaminteşte ceea ce a văzut în viaţa lui veşnică, eternă (*Fedon*, 72 e). Un astfel de răspuns mitologic este îndreptăţit de greutatea de a concepe conştiinţa ca fiind capabilă să nască singură ideile. Spontaneitatea conştiinţei era necunoscută antichităţii. O întîlnim doar la Platon pentru prima oară în formularea mitologică a amintirii. Prin teoria reamintirii, Platon exprimă principiul conform căruia adevărul absolut nu poate exista decît

Scanned with OKEN Scanner

apriori, şi distruge astfel prejudecata, obişnuită chiar şi astăzi, următoare: conştiinţa ar semăna cu o oglindă care reflectă steril şi pasiv tot ce îi apare. De aceea, mitologizarea acestei amintiri nu umbreşte importanţa pe care am acordat-o ideilor în cunoaştere şi poate foarte uşor, fără a se întrerupe coeziunea teoriei platonice, să fie înlocuită cu formularea teoretică a spontaneităţii conştiinţei. Acolo unde în spatele mitului se ascunde gîndirea sa filosofică, acolo se găsesc şi formulări precise, conform cărora ideile nu-şi au izvorul în amintire ca fapt psihologic, ci în creativitatea sufletului: „Păreri care trezite de o întrebare devin cunoştinţe" (*Menon*, 86 a). Astfel, în *Menon* (vezi şi 85 d, 86 a), în *Fedru* (249 c, d) şi mai ales în *Statul* (490 b) apare clar că ideile platonice nu sînt nici existenţă interioară, nici plăsmuire a imaginaţiei. Sînt esenţe şi principii ale unităţii. Sînt legi şi valori. Sînt principii ipotetice, matematice, principii sintetice, categorii logice ale judecăţii. Numai în această apariţie diversă a lor raţiunea descoperă ideile. Pentru ca ele să se dezvăluie totuşi, trebuie ca ea să intervină de fiecare dată cu un alt element: contactul cu realitatea. Concret, trebuie ca sensibilul să ne stîrnească raţiunea, să o întărîte. Prin această stîrnire, raţiunea îşi aminteşte, sau mai bine zis naşte ideile. De aceea nu dobîndeşte ideile prin sensibil, chiar dacă sensibilul este totdeauna premisa necesară în dobîndirea lor. La primul contact al obiectului cu conştiinţa prin stîrnirea raţiunii, conştiinţa se trezeşte şi ia poziţia de care are nevoie pentru a ajunge la cunoaşterea obiectului. Dar depăşind această poziţie naşte ea singură ideile, le creează. Primele principii ale activităţii sale de cunoaştere le recunoaşte chiar conştiinţa şi le pune drept condiţii necesare pentru obiectivitatea cunoaşterii.

Ideea ca metodă. Puterea conştiinţei umane totuşi nu se epuizează prin cunoaşterea ideilor, chiar dacă numai aceasta este cunoaştere integrală. Ea se extinde şi la cunoaşterea lumii reale, aşa cum ne-o dă ştiinţa pozitivă. Legătura ideii cu lumea subiectivă a conştiinţei ne dă bazele metodologiei platonice a ştiinţelor pozitive.

Ideile devin metoda care instituie într-un fel lumea reală în obiect de cunoaştere. Astfel, obiect al cunoaşterii nu este doar lumea inteligibilă. Există şi cunoaşterea adevărată,

Scanned with OKEN Scanner

ştiinţifică, a lumii reale, datorită ideilor. Ideile au puterea să confere lumii reale stabilitate şi obiectivitate, luîndu-i fluiditatea elementului senzitiv care scapă spiritului. Prin această denaturare îl salvează. Acest mod de activitate a ideilor are nevoie de o explicaţie specială.

Participarea. Să presupunem că avem în faţă un cerc de fier şi emitem judecata următoare: „acesta este un cerc". Această judecată a noastră nu înseamnă, după cum ştim, că cercul acesta real corespunde exact formei matematice ideale, definiţiei matematice a cercului. Cele două nu sînt identice, pentru că cercul acesta real este totdeauna doar o copie relativă a cercului matematic ideal. Totuşi, acest cerc ideal, care exprimă o lege matematică, deci ceva stabil şi obiectiv, este folosit în recunoaşterea cercurilor concrete din realitate. Ca să concepem un cerc concret îl legăm de cercul ideal. Această legătură este judecata logică. Spunem: „acest obiect concret", deci cercul real este cerc, adică cerc ideal. Obiectul acestei judecăţi este cercul concret, real, atributul este cercul ideal, ideea de cerc. Legătura se face prin „este". *Este*, care exprimă totuşi legătura, nu înseamnă identitatea cercului real cu cel ideal. Un astfel de sens nu ar fi adevărat. Cercul real *participă* doar la ideea de cerc, şi se recunoaşte numai în măsura în care şi pentru că participă. *Participarea* realităţii la idee este metoda prin care, folosind ideea, emitem judecăţi în legătură cu obiectele reale. În fiecare judecată se întîlnesc lumea sensibilă şi ideea. În fiecare judecată sensibilul se leagă de idee, participă la idee.

Astfel, judecata şi prin urmare şi cunoaşterea, dacă judecata este forma logică de cunoaştere, este ceva *între* sensibil şi inteligibil, este elementul lor de legătură. Prin această legătură este salvat sensibilul şi participă la obiectivitatea ideii. Această participare se înfăptuieşte atunci cînd judecata atribuie sensibilul ideii şi este atribut. Această atribuire înseamnă opunerea sensibilului la o idee, ideea de cerc în exemplul nostru. Înseamnă determinarea cercului concret de ideea de cerc. Astfel, cercul real, cînd este subiect în judecată, nu mai este doar ceva sensibil, ci un element sensibil care a luat ceva de la idee. Şi în măsura în care a luat ceva şi în măsura în care se raportează la ea, deci conform formei sale logice, obiectul judecăţii noastre a căpătat obiectivitate, generalitate şi stabilitate.

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, judecata ştiinţifică este cunoaştere adevărată, căci în ea se înfăptuieşte participarea care în lumea reală conferă obiectivitate. Desigur, ceea ce se judecă prin judecată este concret şi de aceea element schimbător şi fluid, dar atributul judecăţii este inteligibil şi stabil, este ideea ! Acest atribut inteligibil dă şi subiectului sensibil obiectivitate şi judecăţii valoare de cunoaştere, adică autoritate obiectivă. Chiar acest atribut ne permite să concepem prin gîndire sensibilul şi ne face astfel posibilă cunoaşterea lui. Participarea aşadar la idee salvează lumea sensibilă, făcînd din ea, în măsura în care se face participarea, obiect al adevăratei cunoaşteri.

Astfel se clarifică total diferenţa dintre obiectul cunoaşterii şi obiectul reprezentării. Cel de-al doilea e doar sensibil, primul este şi sensibil dar şi inteligibil în măsura în care participă cu judecata la idee. De aceea şi cunoaşterea ştiinţifică a lumii sensibile se îndreaptă întotdeauna către acest al doilea obiect pentru ca să înmulţească formele inteligibile, ca să determine sensibilul conform ideii, să mărească participarea sensibilului la idee, să reducă materia la definiţii matematice, la legi logice, ca să o facă cît mai inteligibilă posibil. Şi cu cît se multiplică mai mult această participare, cu atît cunoaşterea îşi cucereşte obiectul.

Lume eterogenă, inteligenţă, raţiune. Astfel, obiectul ştiinţei este o lume nu doar sensibilă, nu pur inteligibilă, o lume care *nu există* în mod absolut, ca ideea, dar care nici nu *se face* pur şi simplu asemenea elementului sensibil veşnic fluid. Există ca lume care naşte sensibilul, ce tinde să devină esenţială conform raţiunii, conform ideii de existenţă. Este lumea *eterogenă* (*Phillebos*, 27 B). Nu este, desigur, o esenţă, ca ideea : este naştere, dar *naştere în sau întru esenţă* (*Phillebos*, 26 d). Această lume eterogenă şi cunoaşterea ei au astfel o poziţie intermediară. Sub ea se găseşte simpla reprezentare a obiectului, aşa cum o percepem cu simţurile noastre : cunoaşterea sensibilă preştiinţifică. Dar există şi deasupra cunoaşterii ştiinţifice o cunoaştere superioară, al cărei obiect nu este lumea eterogenă, ci cea perfect inteligibilă, lumea ideilor. Această cunoaştere superioară este filosofia, *dialectica.* În fond, lumea sensibilă o cunoaştem prin percepţie ; lumea eterogenă, prin matematică şi logică, conform legilor şi principiilor care o guvernează. Unitatea dintre aceste prin-

Scanned with OKEN Scanner

cipii şi legi se numeşte la Platon *inteligenţă* (*dianoia*) (*Theaetetos*, 160 d, 170 b). În sfîrşit, concepţia ideilor, care depăşeşte gîndirea sistematică şi ştiinţa, raţiunea inteligenţei, este cuprinsă de *vederea* indirectă a ideii. Această ultimă treaptă a înţelegerii, cunoaşterea filosofică sau dialectică, este opera *raţiunii* (*Fedru*, 247 e ; *Statul*, 511 b şi d).

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL X

BINELE ŞI VIAŢA SUFLETULUI

Sinteza celor două lumi. Dacă Platon s-ar fi oprit la această triplă gradaţie a funcţiei conştiinţei şi a lumii obiective, sistemul său filosofic ar fi rămas descoperit, i-ar fi lipsit sursa primă de viaţă, principiul fundamental şi unificator. Ar fi rămas despărţit în două elemente : lumea obiectivă şi cea subiectivă, fără să putem lămuri cauza care face posibil contactul lor, legătura lor teoretică şi practică. Platon nu putea să nu se îndrepte către problema fundamentării ultime şi a unităţii integrale, către „marea lecţie", pe care, din teama spirituală în faţa măreţiei ei, abia îndrăzneşte să o abordeze arareori.

Dacă n-ar fi fost lumina, ochiul ar fi fost un organ mort. Nu ar fi putut să distingă nimic din lumea vizibilă. Dacă n-ar fi fost lumina, însăşi lumea vizibilă ar fi fost moartă, viaţa ei organică ar fi fost imposibilă. Fără lumină, omul nu ar fi putut percepe, percepţia fiind prima formă preştiinţifică a cunoaşterii. Astfel, nu ar fi putut să vină în contact cu subiectul sensibil în care este cuprins şi obiectul sensibil, care este perceptibil. Contactul este totuşi posibil. Şi este posibil pentru că există lumina care trezeşte sensibilul şi viaţa sensibilă. Contactul subiectului cu obiectul, percepţia sînt posibile pentru că funcţia subiectului sensibil şi existenţa obiectului sensibil au aceeaşi sursă, acelaşi principiu, aceeaşi cauză, lumina.

Tot ce se întîmplă în lumea sensibilă se va întîmpla în mod analog în lumea eterogenă. Dacă acesteia i-ar lipsi ideea,

Scanned with OKEN Scanner

deci şi inteligenţa care are drept călăuză şi metodă ideea, ea ar fi inertă. Dacă ar lipsi ideea, lumea obiectivă, guvernată de puterea logică a ideii, ar fi moartă. Inteligenţei i-ar fi imposibil să formuleze judecăţi obiective, pentru că ar fi imposibil să vină în contact cu gîndirea, care cunoaşte, şi lumea, care este cunoscută. Acest contact de cunoaştere este însă posibil şi astfel judecata obiectivă, întemeiată logic, este posibilă, căci au o sursă comună, lumie şi gîndire, ideea care este şi metodă în funcţionarea inteligenţei şi principiu pentru existenţa lumii.

Ceea ce se întîmplă însă în lumea sensibilă şi în lumea inteligenţei, adică această sinteză a elementului subiectiv şi a celui obiectiv într-un al treilea ce le cuprinde pe amîndouă, chiar această sinteză dialectică ar trebui să se realizeze şi în lumea pur inteligibilă. Altfel, înţelegerea ideilor n-ar avea sens. Aici *nous*-ul este cel care înţelege ideea. Cum ar putea *nous*-ul să vină în contact cu ideea, adică subiectul inteligent cu obiectul inteligibil, dacă nu ar avea şi ele aceeaşi sursă comună, acelaşi principiu, aceeaşi cauză ? Această înţelegere a ideilor este totuşi posibilă şi, pentru că există, trebuie să acceptăm existenţa unui principiu care să fie concomitent şi principiu al înţelegerii şi principiu al lumii inteligibile. Trebuie să pătrundem dincolo de lumea ideilor şi să ajungem la un principiu ultim, fundamental, pe care să-l concepem dincolo şi de esenţa inteligibilă a fiinţelor : „dincolo de esenţă" după formula lui Platon (*Statul*, 5096). Fără această sinteză a *nous*-ului şi a lumii ideilor, a subiectului şi a obiectului spiritului într-un principiu iniţial, în „spiritul absolut", înţelegerea ideilor ar fi imposibilă cum tot imposibilă, fără idee, ar fi cunoaşterea lumii ştiinţei, după cum fără lumină, ar fi imposibilă percepţia lumii vizibile. Trebuie să existe o bază ultimă pe care să se fundamenteze înţelegerea ideilor şi astfel a întregii lumi.

Binele. Cu acest din urmă principiu se completează sistemul lumii, aflîndu-şi în el culmea. Undeva jos se află neantul şi haosul, care n-a ajuns nici la sensibil. Acolo domneşte întunericul absolut. Vine apoi lumea sensibilă, care se sprijină pe percepţie. Ea nu *este*, ci întotdeauna devine ; în această devenire rămîne fluidă, relativă şi neînsemnată. Aici nu mai domneşte întunericul absolut. Este o treaptă superioară

Scanned with OKEN Scanner

haosului. Pe o treaptă şi mai sus decît aceasta se găseşte lumea eterogenă, aşa cum o concepe inteligenţa şi mai ales gîndirea matematică. Această lume nu are realitate, stabilitate şi soliditate decît în măsura în care participă la idei. Şi această lume *devine*, dar naşterea ei este *naştere întru esenţă!* Ea este luminată de idei şi de aceea este superioară ca valoare treptei precedente. Mai presus decît lumea eterogenă se află ideile. Ele au o existenţă absolută, sînt *esenţe*, esenţe suprasensibile, imuabile, făcînd parte dintr-o lume ce se află în afara timpului şi spaţiului. Ele „întruchipează" absolutul şi valoarea. Şi ele culminează în ceva care le depăşeşte, ceva mai esenţial decît esenţa, mai valoros decît valoarea, în ceva perfect. Este ceea ce Platon numeşte ideea de *bine* (*Statul*, 508 e).

Binele este afirmarea absolută a vieţii care susţine primordial atît lumea subiectivă cît şi pe cea obiectivă. Ideile sînt de asemenea principiile creatoare ale lumii inteligibile, ale lumii eterogene. Atît în lumea inteligibilă, cît şi în lumea eterogenă se păstrează elementul sensibil. Şi astfel, binele pătrunde pînă în ultima părticică a lucrurilor. Iar binele este şi principiu al *nous*-ului. Iar *nous*-ul, ca sistem de idei, sprijină inteligenţa şi cunoaşterea ştiinţifică (*Statul*, 506 a). În inteligenţă găseşte sprijin şi stabilitate percepţia. Astfel, funcţia binelui se exercită la orice nivel al lumii subiective. Binele este astfel valabil ca principiu suprem atît pentru lumea subiectivă cît şi pentru cea obiectivă. Ca să descrie cu limpezimea cea mai precisă a limbii sale poetice scara universală ce duce la bine, filosoful a intercalat, în dezvoltările sale teoretice din *Statul*, mitul peşterii, care luminează lumea platonică şi, în interiorul ei, locul binelui mai bine decît oricare analiză (*Statul*, 514 a). Iată ce spune acolo Socrate:

Mitul peşterii. „Imaginează-ţi natura umană în următoarea situaţie, privind cunoaşterea sau ignoranţa. Imaginează-ţi nişte oameni într-o locuinţă subterană ce seamănă cu o peşteră ce are o intrare deschisă către lumină şi care se întinde pe toată lungimea peşterii. Înăuntru stau încă de mici oamenii cu gîtul şi cu picioarele legate astfel încît rămîn nemişcaţi şi privesc doar înainte şi nu pot să-şi întoarcă faţa înapoi din cauza lanţurilor care îi ţin. Departe, în spatele lor şi deasupra arde un foc strălucitor. Imaginează-ţi că între foc

și cei legați, pe undeva mai sus, trece un drum. De-a lungul drumului e clădit un zid scund ce seamănă cu paravanul scamatorilor deasupra căruia arată publicului minunățiile lor.

— Îmi imaginez, zise Glaukon.

— Acum imaginează-ți că pe lîngă zid trec oameni ce duc unelte de tot felul, astfel încît după zid se văd și statui și alte animale de piatră și de lemn și obiecte lucrate, de toate felurile. Dintre cei care trec, firește, unii vorbesc, alții tac.

— Ne arăți aici o imagine ciudată și prizonieri ciudați.

— Cu toate acestea, ei sînt asemenea nouă, zisei eu. Dar ce crezi, acești prizonieri pot vedea din ei și din ceilalți altceva decît umbrele care cad din cauza focului pe zidul opus peșterii ?

— Ce-ar mai putea vedea dacă sînt siliți prin forță să-și țină capul nemișcat ?

— Și din ceea ce duc în spate nu vor vedea decît umbrele ?

— Dar ce altceva ?

— Dacă ar vorbi între ei, nu crezi că ceea ce văd ei s-ar părea a fi adevăratele ființe ?

— Firește că da.

— Și dacă în „închisoare" ar exista un ecou venind dinspre zidul opus, de fiecare dată cînd ar vorbi careva din cei ce trec, ce gîndești, nu ar crede că umbra ce trece este cea care vorbește ?

— Ba chiar așa, pe Zeus.

— Așa că, oricum, n-ar crede că mai există altceva adevărat decît acele umbre care cară lucrurile pe drum ?

— Neapărat, zise.

— Gîndește-te acum că s-ar desface lanțurile oamenilor și s-ar vindeca de nepriceperea lor, oricare ar fi ea, gîndește-te dacă n-ar fi natural să li se întîmple cele ce urmează. Cînd unul din ei se dezleagă și este obligat deodată să se ridice și să-și răsucească gîtul, din cauza luminii nu poate vedea lucrurile cărora le vedea mai înainte umbra, ce crezi că spune el dacă i se demonstrează că tot ceea ce văzuse erau prostii și că este mai aproape acum de ființă, deoarece se află îndreptat spre ființe cu mai multă existență adevărată și le vede mai bine ? Ce va spune dacă i se va arăta fiecare trecător și dacă va fi întrebat și silit să răspundă ce

Scanned with OKEN Scanner

este ? Nu crezi că va fi încurcat și va crede că ceea ce vedea înainte era mai adevărat decît ceea ce i se arată acum ?

— Ba da, îmi zice.

— Și dacă va fi obligat să privească lumina nu-l vor durea ochii și nu va crede că ceea ce vedea era mai veridic decît ce i se arăta ?

— Așa e.

— Și dacă, zisei eu, cineva îl va trage cu forța, de acolo, pe un urcuș greu și abrupt și nu l-ar lăsa pînă nu l-ar aduce afară la lumina focului, oare atunci nu s-ar supăra și nu s-ar înfuria că este tras, și atunci cînd ar ajunge la lumină și i s-ar umple ochii de strălucire oare nu i-ar fi atunci imposibil să distingă ceva doar din ceea ce numim acum adevărat ?

— Urcînd dintr-o dată nu-i va fi cu putință, zise.

— Va trebui să i se obișnuiască ochii pînă să vadă lumea de deasupra lui. Și întîi va vedea mai ușor umbrele și apoi imaginile oamenilor și ale celorlalte ființe în apă și, la sfîrșit, ființele însele. Cît despre corpurile cerești și cer le va vedea mai ușor noaptea, privind strălucirea stelelor și a lunii, decît ziua, soarele și lumina lui.

— Păi cum altfel ?

— Ultimul lucru pe care o să-l deslușească va fi cred soarele, nu imaginea acestuia în reflexele apei sau în oricare altă parte ajunge, și chiar însuși soarele. Se va vedea acolo la locul lui, așa cum este.

— Neapărat, zise.

— Și atunci, în sfîrșit, va gîndi că acest soare, care alcătuiește orele anului și anii și care determină tot ce există în lumea vizibilă, este într-un fel cauza tuturor lucrurilor pe care le vedeau în peșteră.

— Desigur, zise, la acestea îl va duce gîndul.

— Ei și ? Cînd își va aminti de prima lui locuință, de știința lui de-atunci, de tovarășii lui de captivitate, nu crezi că-și va ferici transformarea și-i va deplînge pe ceilalți ?

— Ba da.

— Și dacă acolo, jos, la tovarășii săi de captivitate, ar fi onorați, elogiați și recompensați cei care ar vedea mai bine cele ce trec și cei care ar ține minte cel mai bine cîte lucruri au trecut înainte și cîte după și care astfel ar ghici mai sigur ce lucru va trece crezi că și el își va dori să aibă aceste lucruri și îi va invidia pe ceilalți care au printre

Scanned with OKEN Scanner

prizonieri onoruri și superioritate? Sau i se va întîmpla ceea ce ne spune Homer, și el va prefera să trăiască pe pămînt sclav al altuia, al unui sărac, și i se va întîmpla orice altceva decît să gîndească așa cum gîndesc ei și să trăiască așa cum trăiesc ei?

— Și eu cred că va accepta să pățească orice altceva decît să trăiască astfel.

— Și acum gîndește-te, îi spun eu. Dacă acest om coboară din nou și se așază în același loc, nu i se va lăsa o beznă peste ochi dacă se întoarce *brusc* din soare?

— Ba da, zice.

— Și dacă trebuie să se ia la întrecere cu cei ce au rămas mereu prizonieri, spunîndu-și părerea despre acele umbre — pe cînd va vedea totul în negru pînă își obișnuiește ochii — nu puțin timp le trebuie ca să-și recapete agerimea — nu va ajunge prilej de rîs și nu vor spune despre el că urcînd în lumea de sus s-a întors cu ochii vătămați și că nici nu merită să încerci să urci sus? Și nu l-ar omorî pe cel care ar încerca să-i dezlege și să-i ducă sus dacă ar putea să-l înșface și să-l omoare?"

Binele, principiu al conștiinței și al lumii. Prizonierii din peșteră sînt cei ce trăiesc în lumina slabă și indirectă a simțurilor, în lumea *părerii*. Cîți dintre aceștia nu văd aici direct nici măcar luminile concrete, ci doar umbrele lor pe zid; nu au ajuns nici la percepția simplă. Se găsesc în faza de *supoziție*. Cîți pot să-și întoarcă fața, văd direct lucrurile concrete și ajung la percepție, la incerta cunoaștere preștiințifică, la *credință*, nu încă la lumina cunoașterii. Cei care au urcat în lumea de sus orbiți de lumina zilei, privesc la început tot ceea ce este luminat pe pămînt. Corpurile cerești îndrăznesc a le privi doar în oglindirile din apă ale acestora. Nu suportă să vadă lucrurile înseși și văd doar umbrele și imaginile acestora în ape, ceva ce participă doar la adevărata lor existență. Cei care ajung la acest stadiu devin oamenii cunoașterii științifice, ai înțelegerii. Apoi cîțiva ajung să vadă însăși lucrurile care se găsesc pe pămînt luminate de lumina zilei. Aceștia sînt dialecticienii, care privesc lucrurile în adevărata lor esență, în esența lor: privesc ideile. Între ei se găsesc și unii ce pot privi cu ochiul liber chiar soarele, izvorul luminii. Aceștia sînt filosofii care, do-

Scanned with OKEN Scanner

bîndind cu privirea lor asupra lucrurilor însăşi înţelegerea ideilor, ajung la „lecţia cea mare", la vederea binelui. Acesta este supremul sfîrşit. „La ultimele limite, ale inteligibilului se află ideea de bine pe care abia o zărim." (*Statul*, 517 b, c). Soarele reprezintă binele pe care conştiinţa de-abia îl poate atinge. Cînd însă poate să-l atingă, îi este clar că binele acesta este cauza tuturor lucrurilor, a celor drepte şi a celor frumoase. În sfera inteligibilă a sufletului el domină şi din el izvorăşte adevărul filosofic şi *nous*-ul, care îl va dobîndi. Numai pentru că există binele există lumea sensibilă şi percepţia, care o aduce pînă la noi. Lumina binelui zămisleşte anotimpurile anului, timpul şi tot ce există în interiorul lui.

Dacă ar lipsi ideea de bine din gîndirea platonică, i-ar lipsi puterea de mişcare, principiul vieţii. Pentru gîndirea platonică ideea de bine nu este doar esenţă, doar fiinţă, doar un principiu vital. Binele este pentru lume *datoria* cea mai înaltă, supremul *ţel*. *Trebuie* să se săvîrşească, spre el trebuie să tindem şi să-l realizăm. Se vede aşadar că principiul suprem al vieţii şi lumii este deontologic prin natura sa.

Viaţa întreagă, întreaga lume constituie o încercare fără preget de a ajunge la acest ţel suprem, binele. Percepţia tinde să conceapă adevărul, să dobîndească generalitate şi stabilitate ca să ajungă la acel grad de înţelegere la care împreună cu ea să fie salvat şi sensibilul în lumea eterogenă. Dar şi înţelegerea — *dianoia* — tinde să se depăşească pe sine, să ajungă la *nous*, în timp ce paralel lumea eterogenă tinde să se apropie cu participarea cea mai mare de idee. *Nous*-ul tinde în sfîrşit către principiul suprem al universului, către bine. Dar şi ideea în sine, în fiinţa ei, tinde spre bine. Fiecare treaptă, îndeplinind datoria dată de superioara ei, tinde pînă la urmă să-şi îndeplinească datoria pe care i-o dictează însuşi binele. Astfel, întreaga viaţă tinde şi se mişcă spre ţelul ei suprem, spre sfîrşitul ei, spre bine. Şi în această mişcare şi tensiune lumea ia formă teleologică. Se întregeşte în ţelul ei ultim, în bine, din care încep toate şi în care se sfîrşesc toate. Acesta este *logosul* suprem, însuşi Zeul. Şi, dacă vrem, putem să redăm formularea platonică a evanghelistului : „La început a fost cuvîntul (*logosul*) şi cuvîntul era Dumnezeu şi Dumnezeu era cuvîntul... toate prin el s-au făcut şi fără el nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut".

Scanned with OKEN Scanner

Sufletul. Aceasta este concepţia platonică asupra lumii. Ea se conduce conform unei înţelegeri logice negreşite şi conform unei necesităţi, pînă la cel mai mic amănunt. Apare armonioasă precum o capodoperă a artei clasice greceşti intelectual edificată. Dar în mod fatal în faţa acestui imens edificiu se naşte întrebarea cum poate fi el zărit în întregimea, ansamblul şi unitatea sa de către ochiul omenesc. Ce putere ar fi în stare să conceapă toată această viaţă ca pe o mişcare unitară începînd de la haosul materiei amorfe şi mergînd pînă la esenţa cea mai pură a ideii, şi mai departe, pînă la bine ? Ce îmbrăţişare poate cuprinde, amesteca şi ordona în ea toate aceste elemente opuse ? Care este locul în care se întîlnesc toate impulsurile vieţii, sentiment şi gîndire, devenire şi esenţă, materie şi spirit ? Platon numeşte acest loc *suflet.* Aici se ciocnesc clar, totodată se şi unesc puterile opuse din care este făcută viaţa noastră. Sufletul iradiază către toate elementele şi în toate direcţiile lumii. Se îndreaptă cu dorinţele către materie, cu raţiunea către lumea ideilor. Cînd funcţionează doar ca sentiment şi se îndreaptă spre materie, atunci drumul lui merge către ceea ce e fluid, neîncetat schimbător, mereu relativ, şi ajunge la un capăt mai puţin valoros sau lipsit de valoare, la rău. Cînd funcţionează ca raţiune, atunci se îndreaptă către inteligibil şi drumul lui merge spre imuabil, etern, absolut, şi ajunge la un capăt al supremei valori ; la idei şi mai presus, la bine.

Astfel, sufletul, pe de-o parte atras de dorinţe şi pe de alta de magnetul ideii, pare a se împărţi în două şi a înceta să mai fie conştiinţă unitară care gîndeşte şi face totul. Sufletul seamănă cu un car la care sînt înhămaţi doi cai nărăvaşi care îl trag în direcţii opuse, pînă cînd îl rup. Şi, într-adevăr, cîte suflete înzestrate cu multe puteri opuse se sfarmă în mijlocul drumului.

Puterile sufletului. Dar sufletul întreg trăieşte mereu unit, căci nu are numai tendinţe opuse. Între elanurile lui senzoriale şi spirituale există şi o verigă de legătură, o activitate medie care le acordă şi le armonizează. Pe cînd *nous*-ul, elementul *raţional* al sufletului, se îndreaptă către idei, în timp ce elementul ei *pasional* se îndreaptă către lumea sentimentului, există, pentru legătura celor două, o putere care îndreaptă cursul elementului pasional către idee, supunîndu-l

Scanned with OKEN Scanner

rațiunii și legii *nous*-ului, și unește astfel toate puterile sufletești, conducîndu-le către ceea ce e mai valoros, către idee. Acest element mijlocitor e *voința* (*thymos*), *thymoeides*-ul. *Thymoeides* este executorul ordinelor rațiunii în suflet, elementul care îmblînzește elanurile haotice ale pasiunii și le îndreaptă către spațiul ideilor, făcîndu-le mijlocul capabil de a realiza ideile în lumea reală.

Dragostea. Materia atrage materie, sufletul material acționează conform dorinței materiei. Dar cu cît sufletul se apropie de idee, cu cît este mai supus voinței luminate rațional, cu atît participă mai mult la idee și sufletul se dematerializează, cu atît atracția materiei slăbește și în suflet se trezește pe încetul o altă atracție. Se trezește năzuința către etern, către infinit, către absolut, către bine. Ni se trezește dorința de a eterniza sufletul, reducîndu-ne relativitatea și temporalitatea în lumea atemporală a rațiunii. Se naște *dragostea* pentru idee. Aceasta este dragostea platonică, principiul fundamental al filosofiei și al vieții sale.

Dragostea nu este pentru Platon idee, nu are o existență pur ideală. Dragostea *se îndreaptă* către idee. Se îndreaptă pornind de la sentiment. Se află *între* senzorial și idee. Își începe viața în sărăcia și neliniștea sentimentului și și-o încheie în bogăția și liniștea ideii. De aceea este fiica Peniei și a lui Poros.

Această dragoste este mobilul oricărei creații, oricărei fecundații a tuturor lucrurilor care devin eterne. Dragostea pentru adevăr este cauza creatoare a științei, dragostea pentru frumos este izvorul artei, dragostea pentru dreptate este punctul de pornire al virtuții care întărește cetățile. Și astfel, dacă întreaga viață constituie o aspirație spre un scop suprem, spre culmea ei, atunci întreaga viață este o dragoste mare de bine. Și toate mijloacele deosebite, cunoașterea, arta, cetatea, religia sînt duse de dragoste către un scop, unitatea supremă și valoarea cea mai înaltă, rațiunea.

Orice suflet individual trebuie să urmeze această cale a dragostei, care îi este virtute și libertate. Sufletul este ființa prin excelență vie. El nu stă nemișcat și nu primește pur și simplu impresii. El creează. Nu contemplă ideea rămînînd într-un loc, ci trăiește în lumina ei și se mișcă spre ea. Dar nu trăiește doar ca gîndire, trăiește în toate modurile vieții,

Scanned with OKEN Scanner

luptă, urcă, se îndreaptă spre idee. Se bucură de idee în fiecare din miile ei de înfăţişări. O cucereşte în lupta lui. În această cucerire stau virtutea şi libertatea ei. În esenţa ei, libertatea nu este altceva decît înălţarea, calea dragostei către idee. Libertatea nu e un cuvînt gol. Este această cucerire neîncetată a vieţii pînă la limitele supreme ale ideii.

Virtuţile sufletului. Pentru ca sufletul să-şi poată îndeplini misiunea aceasta trebuie ca cele trei puteri, cele trei elemente ale sufletului să servească acestui scop, fiecare în felul său, prin propria sa virtute. Trebuie ca elementul raţional să definească ceea ce este corect pentru viaţa sufletului. Atunci sufletul are virtutea *înţelepciunii-sofia.* Trebuie ca *thymoeides*-ul să păzească aceste ordine ale raţiunii de reacţiile pasionatului, de plăcere şi de durere. Trebuie să combată şi să înlăture reacţia sentimentelor. Atunci voinţa sufletului are virtutea *curajului.* Şi trebuie, în sfîrşit, ca dorinţa să fie aşezată corect în calea dragostei. Trebuie aşadar ca să se supună ordinelor raţiunii, să accepte ca îndrumător raţiunea. Trebuie ca patosul dorinţei să devină dragoste pentru idee, pentru raţiune. Prin dominaţia raţiunii asupra lui se realizează misiunea dorinţei şi aceasta este virtutea ei, *înţelepciunea-sophrosyne.*

Dar, pentru ca fiecare element să funcţioneze corect, cu virtutea sa, trebuie ca toate să constituie o unitate de viaţă. Numai atunci va putea sufletul să înainteze neîntrerupt către bine. Această unitate presupune totuşi armonizarea elementelor care o compun. Astfel, fiecare virtute a sufletului există numai prin armonizarea ei cu celelalte. Trebuie să existe un echilibru al puterilor, o ordine printre elementele sufletului, pentru ca sufletul să fie unitar. Aceasta este premisa de bază care conferă valoare şi celorlalte virtuţi aparte ale sale. Fără ea toate îşi pierd importanţa şi nici un element al sufletului nu-şi găseşte justificarea. Virtutea fundamentală a ordinei şi armoniei care le face posibile şi dă valoare celorlalte este virtutea cea mai înaltă, *dreptatea.* Ea hotărăşte cum trebuie celelalte elemente să-şi îndeplinească misiunea. Sufletul omenesc nu se întregeşte decît prin dreptate şi numai prin ea viaţa individului ajunge la unitatea ei desăvîrşită sub controlul raţiunii către care se îndreaptă cu dragoste.

Scanned with OKEN Scanner

Se găsesc adeseori suflete pline de puteri morale, suflete ce nu pot fi supuse, fără direcţie, fără echilibru. Bunătatea le trage într-o parte, iar cunoaşterea în alta. Stăpînesc probabil cunoaşterea, dar le lipseşte curajul de a realiza. Ori au curaj, dar el le duce în alte direcţii. Unui astfel de suflet, nu obişnuit, ci puternic, dar dezordonat, bătut de vînturi potrivnice i se cere să se ridice la plenitudinea potrivită lui. El trebuie să conducă salvarea şi armonizarea, adaptarea reciprocă a elementelor sale dezordonate, ordinea platonică, potrivit ideii, dreptatea printre virtuţile sale, propria sa dreptate.

O astfel de dreptate nu poate fi decît opera raţiunii, a spiritului. Stăpînirea raţională, *conştientă* a spiritului în sufletul omenesc, disciplina voită şi nu cea impusă dinafară, iată ce-l deosebeşte de comportarea furnicilor şi a albinelor, de orice existenţă naturală şi vitală, oricît de bună ar fi. Stăpînirea conştientă a spiritului, singura care poate să determine realitatea vieţii sufletului, să o supună şi să o facă altarul spiritului, să o facă spirit, aşa după cum artistul face din materia marmorei spirit. Aceasta este puterea şi menirea dreptăţii.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XI

CETATEA PLATONICĂ

I

Platon şi politica. Două pasiuni înflăcărau sufletul lui Platon încă din anii adolescenţei: filosofia şi politica. Politica era prima şi cea mai veche dorinţă a sa. O spune el însuşi în *Scrisoarea a şaptea*: „Tînăr încă... plănuiam să mă ocup de treburile publice, de îndată ce voi fi dispus de mine". Această dorinţă nu s-a stins niciodată pe tot parcursul vieţii lui. E un fapt căruia îi stau mărturie însăşi operele şi călătoriile lui Platon în Sicilia. În măsura în care este filosof, Platon este politician în sensul cel mai adevărat şi înalt. Aşa ne spune şi el sub masca lui Socrate în *Gorgias* (521 d). „Cred că mă aflu printre puţinii atenieni, ca să nu spun că sînt singurul care se ocupă cu adevărata artă a politicii, că sînt singurul dintre cei de acum care face politică." Prin aceasta înţelegea că doar el formula corect datoria politică. Dealtfel, era singurul lucru posibil în epoca lui. Educaţia, socială şi politică, era singura acţiune politică pozitivă posibilă. Însăşi activitatea sa filosofică era politică. Wilamovitz ne spune: „Şcoala lui Platon se ocupa desigur cu matematica şi dialectica, dar nu ca să formeze matematicieni sau sofişti, ci bărbaţi ai vieţii de toate zilele, politicieni", care să se inspire ca şi el din principii politice adevărate şi care să realizeze poate opera ce lui nu-i fusese dat s-o realizeze.

Politicienii nepricepuţi. Platon credea că ceea ce se desfăşura în jurul lui nu era politică adevărată, că viaţa politică

Scanned with OKEN Scanner

de-atunci a Atenei și a celorlalte cetăți grecești era în întregime o mare greșeală. Credea că toate trebuie să se schimbe din temelii. Scîrbit de abuzul celor nepricepuți și de supunerea celor mai buni, el condamnă cu intransigență radicală toate valorile politice consacrate. Nu scapă criticii lui nici marii bărbați ai țării sale, nici Themistocle, nici Pericle. Și aceștia se înșelaseră în principalele acțiuni ale vieții lor politice. În *Gorgias* (519 a), Platon spune că și ei împreună cu atîția alții au contribuit la distrugerea țării lor: „Au copleșit imprudent și nedrept cetatea cu porturi, șantiere maritime, cu ziduri, impozite și alte nesăbuințe".

Așadar și ei, cei mai buni și geniali, nu au putut înțelege și atinge țelul principal și corect al politicii. Și ei, ca și toți ceilalți, au acceptat țelurile tradiționale ale politicii și au folosit mijloacele ei obișnuite. Întregul sens al activității lor politice se reduce la combinații tehnice ale mijloacelor, și ei au rămas la relativitatea circumstanțelor cotidiene, fără a putea să se ridice la perspectiva obiectivă a țelului suprem al adevăratei acțiuni politice. Ei au rămas străini de idee. Nu s-au interesat de ordinea etică, de disciplină și de dreptatea socială. Legați doar de subordonarea tehnică a cetății, au lăsat-o pradă decăderii morale și destrămării. Dacă ar fi putut zări ideea, ea le-ar fi arătat care este țelul esențial al politicii, căci ideea este principiul vieții politice și, în ciuda generalității sale, ea ne călăuzește constant în mijlocul nesiguranței posibilităților nesfîrșite și al nesfîrșitelor tentații ale realității. Ideea acțiunii sociale și politice și, prin urmare, ideea cetății, care se naște din acțiune, este prima preocupare a politicianului adevărat.

Ideea de dreptate. Care este totuși ideea cetății? Oricare ar fi ea, bineînțeles, pînă la urmă se sprijină pe sursa primă a vieții, pe țelul tuturor celorlalte țeluri, pe principiul unificator universal, pe bine. Binele este țelul suprem atît al acțiunii cît și al teoriei, al sufletului sub toate aspectele lui.

Totuși, pentru ca sufletul să se poată apropia de bine, trebuie ca el însuși să se întregească. Și ajunge acolo atunci cînd își exercită pe deplin toate puterile. Fiecare virtute a lui este o astfel de exercitare. Fiecărei puteri sufletești îi corespunde o formă distinctă de virtute. Știm deja că puterile sufletului, funcțiile sufletești sînt trei: logica, voința, dorința.

Virtutea funcţiei logice este înţelepciunea, a voinţei vitejia, a dorinţei cumpătarea. Există şi puterea care pune toate aceste funcţii speciale ale virtuţii în locul ce li se potriveşte, le pune de acord, le conferă unitate, le face virtuţi ale unuia şi aceluiaşi suflet. Această putere este virtutea virtuţilor, dreptatea. Virtutea dreptăţii este primul principiu al eticii platoniciene. Şi nu ar fi putut să fie decît aşa ; acolo unde raţiunea este invocată ca prim principiu al vieţii trebuia ca şi teoria morală să pornească de la această aspiraţie ce constituie în sfera acţiunii expresia spiritului clasic grec, adică manifestarea raţiunii.

Artistul clasic dă frumuseţii părţii mai puţină autonomie şi independenţă decît oricărui alt aspect. Partea nu deţine frumuseţe dacă nu serveşte mai înainte de toate întregului. Faţă de această lege a artei, care este desigur lege a fiecărei arte, clasicul este intransigent. Inspiraţia, pasiunea, entuziasmul care exagerează într-un anumit punct al operei sînt eliminate fără milă de artistul clasic, căci în opera lui trebuie să domnească o disciplină perfectă şi un echilibru al întregului. Filosoful grec supune mai ales măsurii, legii absolute a raţiunii, toate manifestările vieţii sufletului. Sînt pe de-o parte opiniile subiective, iar pe de alta, opinia stabilă şi generală a raţiunii ce se impune tuturor. Multele şi diversele subiecte adevărate sînt inutile pentru teorie. Apare subiectul logic, unic, general şi stabil al cunoaşterii. Şi ţelurile vieţii, diverse şi variate ca şi sufletele, se organizează într-un sistem, sînt luminate de lumina unui ţel general ideal, a ţelului stabilit de raţiune. Toate acţiunile, toate activităţile vieţii morale, chiar şi toate virtuţile sufletului nu au nici una valoare dacă nu se ordonează şi nu se supun disciplinei raţiunii, dacă nu servesc fiecare dintre ele întregului unitar al personalităţii în care fiecare coloană serveşte întregul templului. Nici una dintre ele nu are valoare dacă nu se pune de acord de fiecare dată cu toate celelalte puteri ale sufletului, pentru ca să se păstreze mereu măsura clasică, cea care determină armonia şi valoarea creaţiei greceşti. Deasupra tuturor acţiunilor, deasupra tuturor indivizilor, valoroşi şi non-valoroşi, trebuie să domnească ideea de dreptate. care nu este altceva decît raţiunea adaptată la lumea acţiunii. Sufletul omului bun şi cinstit trăieşte prin toate virtuţile, ordonate

Scanned with OKEN Scanner

conform dreptăţii şi ducînd spre bine. Prin acordul tuturor virtuţilor, sufletul devine o unitate, iar omul o personalitate.

II

Necesitatea statului. Pînă în momentul de faţă am considerat omul singur. Ceea ce nu corespunde adevărului. Omul izolat nu este decît o abstracţie a gîndirii noastre. În realitate, omul singur nu există, pentru că nu aparţine suficient sieşi. Individul este trecător; este un crîmpei de viaţă şi se dezvoltă complet doar acolo unde există o societate alcătuită din oameni ce compensează reciproc imperfecţiunile existenţei lor fizice. Aşa cum în cunoaştere individualul senzorialului se păstrează prin generalitatea raţiunii, tot aşa se păstrează şi individul în mijlocul vieţii, rasei, în comunitatea umană care, în forma ei cea mai închegată, devine cetate (stat).

Paralelism între suflet şi cetate. Cetatea, societatea închegată — înţelesuri sinonime pentru antici în general şi pentru Platon în special — înseamnă, ca şi individul, unitate; are, ca şi individul, personalitate. Aceleaşi principii care determină acţiunile individului vor fi valabile, după părerea lui Platon, şi pentru viaţa cetăţii. Ceea ce este valabil pentru sufletul individual este valabil şi pentru sufletul cel mare care este cetatea. Cetatea este şi ea un sistem de funcţii individuale. Şi astfel ea, în esenţă, nu diferă de individ, care este un sistem organic de funcţii naturale şi sufleteşti. Ca şi individul, cetatea este o unitate organică, este un individ de proporţii mari, „un om mare". Concepţia paralelismului absolut al omului cu cetatea, a unităţii umane şi a unităţii cetăţii este o concepţie primordială în politologia platonică. Ea se realizează desigur şi în corespondenţe mai speciale; scopul sufletului este scopul cetăţii, virtuţile sufletului sînt virtuţi ale cetăţii.

Omul nu poate exista decît în societate, în cetate. În mijlocul ei se săvîrşesc toate acţiunile lui. Virtuţile acţiunilor lui sînt totodată virtuţi sociale, politice; ele determină acţiunile ce sînt judecate în cadrul societăţii, al cetăţii. Astfel, problema morală ia formă şi se desăvîrşeşte în problema so-

Scanned with OKEN Scanner

cială, politică. Dar şi invers, virtuţile sociale, virtuţile politice nu plutesc printre oameni, ele sînt particularităţi interne ale individului. Virtuţile sociale sînt virtuţi morale ale indivizilor.

Platon, dorind să exprime concret virtuţile cetăţii şi să definească articularea vieţii acesteia, ia forma sufletului şi *tetraptyh*-ul virtuţilor lui şi le adaptează organismului cetăţii. Dreptatea, puterea armonizatoare a celorlalte trei virtuţi ale sufletului individual, a înţelepciunii, a vitejiei, a cumpătării, este ea însăşi principiul central organizator al cetăţii şi principala ei virtute. Ea îi creează unitatea ; numai ea îi dă forma de cetate.

E nevoie ca şi în cetate fiecare element să fie pus în locul trebuitor, să facă ceea ce i se potriveşte : „A-şi face datoria fără a se amesteca deloc, iată ce înseamnă dreptatea" (*Statul*, 433 a). Fiecare individ este element al cetăţii şi fiecare individ trebuie să-şi îndeplinească propria datorie, nu numai multe şi diferite, ci ceea ce îi revine conform poziţiei sale anumite. Platon crede că acela care rămîne credincios înclinaţiilor lui naturale, care trebuie păstrate şi în poziţia socială, va da societăţii ceea ce are mai bun de dat. Dar, după cum gîndeşte Platon, mai important este că în acest fel se armonizează automat între ele şi se realizează în mod închegat funcţiile societăţii. A-şi face datoria înseamnă, astfel, supunerea individului la ordinea sintetică a ansamblului, şi mai departe supunerea subiectului, a elementului subiectiv, la un principiu aflat deasupra omului, obiectiv, la principiul raţiunii practice, la raţiune.

Misiunea cetăţii este de a aduce în societatea oamenilor aceeaşi ordine internă şi aceeaşi armonie pe care dreptatea, ca principiu al subiectului, o aduce în funcţiile sufletului individual. De aceea, problema cetăţii este problema realizării dreptăţii, iar dreptatea este principiu şi metodă pentru viaţa cetăţii.

Doar în cetatea dreaptă, corectă, se pot realiza, împreună cu toate virtuţile individului şi toate valorile civilizaţiei. Cetatea este locul unde opera creatoare a omului şi fecunditatea sa spirituală găsesc teren fertil, singurul loc în care poate încolţi o adevărată civilizaţie. Astfel, poate fi numită cetate forma statică a istoriei — dacă numim istorie, nu o

Scanned with OKEN Scanner

serie cronologică de evenimente dispuse la întîmplare, ci unitatea dialectic compusă de activităţi creatoare ale omului.

Guvernarea cetăţii. Dar pentru ca cetatea să devină dreptate realizată, trebuie ca fiecare instituţie şi activitate a ei să fie întotdeauna determinate de raţiune şi nu de impulsurile întîmplătoare ale pasiunilor. Guvernarea cetăţii trebuie să fie guvernare a gîndirii, a înţelepciunii, a ştiinţei. Conducătorii cetăţii platonice trebuie să fie deţinători ai raţiunii, filosofi adevăraţi, „bărbaţi superiori". Nu filosofii avizi ai cărţilor, teoreticienii, care trăiesc, străini de viaţă, în scheme logice şi în cercetări străine de lume, ci spiritele complexe ce observă în întregime, în mod obiectiv, dincolo de orice pasiune, mişcarea complexă a spiritului şi a istoriei.

În *Statul* se află formulată cel mai clar această concepţie a lui Platon în legătură cu constituirea conducerii politice, concepţie ce se regăseşte adeseori şi în alte opere ale sale. „Dacă în cetăţi nu domnesc filosofii, sau dacă nu gîndesc cum trebuie şi adevărat cei numiţi regi şi suverani, dacă nu coincide în aceleaşi persoane filosofia cu puterea politică, dacă nu sînt îndepărtaţi oamenii de toată mîna care acum, după cum le e firea, urmează fie o cale, fie cealaltă, nu se vor sfîrşi, prietene Glaucon, cele rele ale cetăţilor, şi cred că nici cele rele ale oamenilor" (*op. cit.*, 433 d ; vezi şi *Fedru*, 266 c). Realizarea unei astfel de premise politice este sarcina principală a politicii platonice, adică întruchiparea raţiunii politice, adică a dreptăţii. Dar acesta este şi subiectul întregii istorii, adică modul în care să reziste cei mai valoroşi, aceia care vor ridica întîmplătorul şi iraţionalul forţelor naturale şi al conflictelor istorice la o asemenea ordine şi într-un asemenea loc, încît nici imprudenţa, nici violenţa nu vor mai putea acţiona, şi va guverna regula de aur care echilibrează şi armonizează totul.

În această încercare a ei, istoria a cunoscut vicisitudini nenumărate. Au dispărut cetăţi, s-au transformat organisme sociale ; în esenţă totuşi oamenii nu se schimbă, de fiecare dată ei devenind deţinătorii raţiunii politice şi ai puterii politice. Mai întîi oamenii şi mai apoi sistemele : iată credinţa lui Platon atunci cînd sprijină întreaga lui cetate pe bărbaţii filosofi ; aceasta este şi necesitatea cea mai profundă a istoriei. Cînd există conducători meritorii, atunci în mod

Scanned with OKEN Scanner

necesar se vor realiza și organismele politice corecte ; în mod necesar se va găsi și calea spre dreptate. Platon schițează acest tip ideal de conducător mai întîi de toate în *Statul*, conducător ce întrupează dreptatea.

Repartiția muncii. „A-și face datoria" este sensul dreptății. Dreptatea cere ca fiecare să se dezvolte și să-și exercite elementul cel mai important al personalității, posibilitățile cele mai prețioase, căci astfel în întreaga societate sînt folosite cele mai bune puteri de viață. În acest scop, trebuie ca fiecare să fie așezat pe locul potrivit, cel care i se potrivește, căci pe acest loc va putea să-și dezvolte capacitatea cea mai de preț. E nevoie totuși ca acțiunea de acest fel a fiecăruia să completeze acțiunea celorlalți. Trebuie găsită *o diviziune a muncii* pe care Platon o susține în mod special ca pe o expresie a dreptății, necesară funcționării vieții în cetate. Numai un astfel de grup de indivizi devine cetate ; căci cetatea adevărată, după Platon, este tocmai organizarea în care fiecare „își face datoria".

„Cetatea" și „Legile". Ca să se realizeze acest principiu, Platon a mers pe două căi diferite. Una este descrisă în *Statul*, dialog în care ne este prezentat sistemul său ; cealaltă cale apare în *Legile*, cel mai lung dialog, ultimul din viața lui. Dialogul *Statul* care este, atît din punct de vedere istoric, cît și din punct de vedere spiritual, mai important, se desfășoară în jurul unui nucleu central, ideea de dreptate. Trebuie ca mai întîi să fie definită dreptatea și apoi, conform acestei definiții, să fie organizată cetatea. La Platon, cuvîntul cetate nu înseamnă stat, ci un lucru analog cu constituția din zilele noastre, în înțelesul ei esențial. Dar și în acest sens dreptatea este principiul cetății. Prin aceasta ne introduce Platon în lumea adevăratei lui cetăți. Pentru acest principiu își întemeiază cetatea. Acesta este criteriul de măsurare a valorii oricărei alcătuiri istorice, care se prezintă drept cetate. Cu ajutorul acestui criteriu vom distinge o adevărată cetate de o cetate distrusă. Atunci cînd vrem să întemeiem o cetate adevărată, în esență vrem să realizăm dreptatea pe pămînt. Dorința noastră este să întrupăm ideea de dreptate într-o lume concretă, căci numai așa, în forme concrete, se înfățișează ideea în realitate. Dialogul *Statul* înfăți-

Scanned with OKEN Scanner

şează ideea de dreptate într-o formă concretă a ei, aşa cum a făurit-o cu materia sa proprie filosoful.

Cînd Platon ne spune că dreptatea înseamnă „a-şi face datoria", adică dreptatea există acolo unde fiecare face ceea ce i se potriveşte să facă, nu ne spune concret care sînt limitele şi conţinutul acţiunilor fiecăruia. El defineşte un tip general şi gol, o simplă schemă ; ne dă metoda pe care trebuie s-o folosim pentru ca să ajungem apoi la determinări concrete, aşa cum a făcut şi el dînd, după ce a definit dreptatea, un conţinut concret cetăţii sale. Ne va ajuta în acest efort binecunoscuta sa concepţie, conform căreia cetatea, şi prin ţelurile pe care le urmăreşte, şi prin constituţia ei organică, se alcătuieşte conform cu individul şi, mai concret, conform cu sufletul individului.

III

Cele trei clase şi virtuţile lor. Ţelul absolut, punctul stabil şi indiscutabil este întotdeauna binele, începutul şi sfîrşitul vieţii şi al fiecăreia dintre valorile acesteia. Mijlocul de atingere a acestui ţel este virtutea cu tripla ei facultate şi apoi cu sinteza ei armonioasă în virtutea universală a dreptăţii. Acest lucru este valabil pentru om ; el va trebui să fie valabil şi pentru cetate. Ţelul acesteia este binele şi mijlocul prin care ajunge la el, virtutea, care menţine în cetate facultăţile cunoscute nouă din analiza sufletului individual. Pentru ca o astfel de corespondenţă a virtuţilor să fie posibilă, a virtuţilor cetăţii cu virtuţile sufletului, e nevoie, pentru că sufletul are trei funcţii separate şi trei puteri, ca cetatea să aibă şi ea trei funcţii şi trei puteri distincte, ale căror subiecte vor fi trei clase sociale separate.

E nevoie mai întîi în cetate de o clasă de oameni care să întruchipeze elementul logic, *nous*-ul ; care să fie pentru viaţa politică ceea ce este *nous*-ul pentru viaţa individuală ; care să aibă virtutea înţelepciunii. Toţi cei ce aparţin acestei prime clase trebuie să deţină cunoaşterea, trebuie să ştie ce e drept în acţiunea politică, socială, ce este de fiecare dată drept. Aşa sînt numai filosofii, *bărbaţii superiori*. Mai are apoi nevoie cetatea, în mod corespunzător cu sufletul individual, şi de un al doilea element, o clasă de oameni care

să întruchipeze elementul volitiv al sufletului şi care să realizeze astfel în cetate virtutea vitejiei. Vitejia în cetate înseamnă puterea exercitată de tot ceea ce recomandă prima clasă să fie făcut. Această putere este necesară cetăţii, pentru că se va opune tendinţelor contrare legii şi pentru că va impune şi în exterior ordinele raţiunii. Această putere este deţinută de clasa păzitorilor, gardienii. Oamenii din această clasă se achită de funcţia lor socială impunînd ordinele date de conducători. Mai are apoi nevoie cetatea, ca şi sufletul, de un element material, un element al funcţiei vitale, de o clasă de oameni a căror misiune să fie aceea de a produce bunuri materiale. O astfel de clasă este, în cetatea platonică, cea a *agricultorilor* şi a *meseriaşilor*, a diverşilor artizani, a tuturor celor care fac să meargă şi susţin economia cetăţii. Şi această a treia clasă este un element necesar cetăţii ; ajunge doar să fie un element guvernat de raţiune, să fie disciplinat de virtutea cumpătării. Această clasă nu trebuie să aibă şi ea puterea raţiunii atîta vreme cît ajunge să vrea să fie dominată de ea. Ea nu defineşte şi nu îndrumă viaţa cetăţii ; nici nu trebuie să arate vitejie, atîta vreme cît nu are nici o funcţie războinică. Singurul lucru de care are nevoie este supunerea, ascultarea, docilitatea, cumpătarea.

Nu trebuie însă să credem că virtutea cumpătării, singura pe care o cerem de la cea de-a treia clasă, o cerem doar acestei clase. Fiecare clasă trebuie să vrea să se supună limitelor stabilite de dreptate, trebuie să se disciplineze după legea dreptăţii, şi cei viteji trebuie să vrea să se limiteze la sarcina ce le revine, ascultînd ordinele bărbaţilor superiori. Chiar şi bărbaţii superiori trebuie să se limiteze la sarcina lor, la formularea dorinţelor cetăţilor. Cumpătarea este unica virtute a celei de-a treia clase dar şi virtutea oricărei alte clase, virtute generală, asemenea dreptăţii. Cumpătarea este elementul care corespunde în mod subiectiv virtuţii obiective a dreptăţii.

Acestea sînt cele trei clase ale cetăţii platonice şi virtuţile lor. Coexistenţa lor armonioasă şi colaborarea lor realizează dreptatea în forma ei concretă şi prin ea se desăvîrşeşte adevărata cetate.

În acest cadru este acum posibilă o cercetare esenţială şi mai concretă a funcţiei fiecăreia dintre clase în cetatea platonică.

Scanned with OKEN Scanner

Bărbaţii superiori. În ultimii săi ani de viaţă, Platon, răspunzîndu-i încă o dată lui Protagoras şi mai cu seamă vestitei lui fraze: „Omul este măsura tuturor lucrurilor", scrie în *Legile:* „Este mai drept să spunem că zeul este pentru noi măsura tuturor lucrurilor" (716 c).

Zeul din această frază este raţiunea, şi raţiunea se găseşte la filosof, la bărbatul superior. Acesta îşi trăieşte conform raţiunii viaţa individuală şi politică. Şi pentru că se identifică cu raţiunea, el trebuie să fie conducătorul cetăţii. Avînd conştiinţa tuturor valorilor, deţinînd prin idee criteriile stabilite ale vieţii spirituale cît şi ale celei politice, filosoful e netulburat de impulsuri subiective şi dispoziţii neraţionale. El este gura care proclamă legea ideii. El este raţiunea întruchipată, vie. Este în plus raţiunea vie care se mişcă şi trăieşte în realitate.

Filosofii au ieşit din întunericul şi umbrele peşterii, au urcat pînă la lumina adevărului şi au văzut cu ochii lor soarele. Bineînţeles, mulţi dintre ei, vrăjiţi de strălucirea lui, rămîn pentru totdeauna acolo, în fericirea luminii. Nici nu se gîndesc să coboare din nou pentru a se ocupa de ceilalţi oameni. Sînt cei izolaţi, solitari, singuraticii care se ţin de-o parte şi departe de forfota lumii. Există însă şi filosofi care, după ce au zărit soarele şi au fost cuceriţi de lumină, de idei, nu îi uită pe tovarăşii lor de captivitate, nici existenţa lor greşită şi întunecată, coboară din nou în peşteră, desfac lanţurile poporului şi vrînd-nevrînd îl aduc spre lumina ideii. Astfel desăvîrşesc calea virtuţii lor şi îşi realizează funcţia umană. Aceştia sînt bărbaţii superiori, purtătorii raţiunii în viaţa socială. Ei nu uită nici ideea, dar nu-i lasă de izbeliște nici pe dezmoşteniţii spiritului. Ştiu să vadă şi să acţioneze şi în lumea umbrei, în care este adîncită realitatea, fără ca în ochii lor să se stingă lumina ideii.

Şi, bineînţeles, pentru toţi cei care au gustat fericirea ideii, conducerea cetăţii, care înseamnă recoborîre în umbrele peşterii, întunericul şi relele oamenilor, e o povară, un sacrificiu, o suferinţă. Însă toţi cei care sînt demni de a o avea o acceptă şi şi-o împart drept între ei. De aceea, nu-i împinge nici o pasiune către conducere, nici o vanitate, nici un interes. Dacă s-ar supune tuturor acestor lucruri, s-ar întoarce către viaţa mai fericită a teoriei pure. Datoria şi conştiinţa unei misiuni înalte, ordinul interior inflexibil pentru reali-

Scanned with OKEN Scanner

zarea ideii, iată ce îl așază în fruntea cetăților, insensibili și indiferenți față de orice nu este țel valoros din punct de vedere obiectiv, față de tot ceea ce nu este în serviciul ideii (*Statul*, 519 d, 540 a).

Critica dreptului scris. Cînd în cetate există astfel de conducători, legile scrise nu au rațiune de a exista. Dreptul scris, general și rigid, nu poate niciodată să corespundă realității, care e în perpetuă mișcare și care e alta în orice manifestare a sa, în așa fel încît organizarea ei de către lege e de fiecare dată infailibilă. În timp ce legea-vie, filosoful-conducător, omniprezent în mijlocul lucrurilor, poate să cuprindă cu mintea lui orice circumstanță specială și să organizeze în întregime problemele cele mai neașteptate ale vieții sociale. Această neputință a legii e legată de însăși natura ei. „Căci legea nu poate niciodată, cuprinzînd cu exactitate ceea ce e bine și drept pentru toți, să ordoneze ceea ce e mai bine pentru fiecare. Și aceasta pentru că lipsa de asemănare dintre oameni și dintre acțiuni și faptul că viața umană, putem spune, nu se liniștește nicicînd, nu permit să se definească ceva, chiar într-un mod simplu, în nici un caz pentru toate lucrurile și pentru toate epocile" (*Statul*, 294 a). Cu această frază, care constituie critica cea mai veche și mai severă a dreptului scris, Platon înfățișează antinomia ascunsă de opera oricărui jurist. Bazînd legile generale pe anume evenimente concrete, ei pretind să realizeze dreptatea. Țelul lor este de neatins, tocmai în acest fel, din cauza generalității legii care nu poate să urmeze mișcarea vieții. Astfel, întreaga operă a juristului apare ca zadarnică. Suprimarea, cel puțin relativă, a acestei antinomii, va deveni mai tîrziu principala misiune a metodologiei juridice. În istoria acestei metodologii, expresia platonică pe care am amintit-o înseamnă un prim principiu. La Platon, bineînțeles, suprimarea antinomiei este absolută, căci legea este total îndepărtată, iar locul ei este luat de legea vie, legea filosofului conducător; și, desigur, dacă s-ar putea găsi o asemenea lege, legea scrisă nu și-ar mai găsi locul, ea fiind doar o copie moartă. Conform acestei opinii, în cetate nu se vorbește de legi ale dreptului privat. Platon pare a accepta doar existența cîtorva legi penale. Căci, cu toată educația și stăpînirea rațiunii, există și anume devieri care probabil sînt frînate de impu-

Scanned with OKEN Scanner

nerea unei anume pedepse clare. Legislația cetății platonice este astfel chiar conștiința bărbaților superiori în care domină rațiunea. În ea este schițată unica lege valabilă, legea rațiunii, cu deosebirea că recunoașterea și aprecierea ei revin nu artei, ci științei.

În cadrul acestei legi foarte generale, și dacă lăsăm de-o parte anumite eventuale excepții, se alcătuiește un mare drept — gol de conținut, pe care fiecare judecător are misiunea de a-l umple călăuzit de chiar legea cea mai generală a rațiunii practice.

Apar însă și foarte puține situații litigioase, cel puțin pentru primele două clase mai înalte. Acolo unde lipsesc interesul particular, familia, proprietatea, posibilitatea unei schimbări libere a poziției economice sau politice a fiecăruia, acolo unde toate se săvîrșesc conform rațiunii, conflictele și procesele se vor rări cu siguranță. Acolo unde educația este justă nici restul vieții nu poate fi nedrept. În cetatea platonică, ca și în oricare altă cetate în care educația e desăvîrșită, închisorile și tribunalele sînt aproape inutile.

Gardienii. Pentru ca ordinele celei dintîi clase să fie păzite și să se execute, e nevoie de cea de-a doua clasă, a păzitorilor (gardieni), care corespunde voinței, elementului volitiv al sufletului. Ne putem imagina această clasă ca pe un fel de putere executivă legată însă mai strîns de voința bărbaților superiori. Și dat fiind că voința nu e formulată general, ci se definește de fiecare dată individual, nu există un teren pe care acțiunea depersonalizată a interpretului și a executorului ar putea să-și exercite inițiativa. Atîta vreme cît sarcinile principale ale clasei păzitorilor sînt siguranța internă și apărarea țării, această clasă trebuie să ducă o viață militară severă, pentru ca să se mențină disciplina aspră necesară impunerii ei puternice în interior și exterior.

Așa stînd lucrurile, păzitorii dețin un loc intermediar între filosofii care conduc și mulțimea poporului, care se ocupă cu producția materială, fiind condusă fără a participa la conducerea cetății. Păzitorii sînt puterea care modelează viața materială a cetății conform ordinelor rațiunii.

Cea de-a treia clasă. Ultima din ierarhie e cea de-a treia clasă a cetății, care reprezintă aspectul material al vieții.

Scanned with OKEN Scanner

Această clasă de agricultori şi meşteşugari satisface toate necesităţile materiale, prin munca ei se produce hrana, îmbrăcămintea, obiectele, armele, tot ceea ce se poate face prin munca manuală. Astfel, doar această clasă sprijină material viaţa cetăţii. Îi este de-ajuns acestei clase să-şi îndeplinească această menire de a produce bunuri materiale necesare. Trebuie să se limiteze de bunăvoie la această menire a ei, fără a se amesteca şi în alte treburi.

Oamenii din această a treia clasă sînt desigur liberi ; nu sînt sclavi, nu sînt simple obiecte. Pe sclavi, Platon îi plasa şi mai jos. Dar deşi le recunoştea existenţa, aşa cum făcea dealtfel întreaga antichitate, nu le determină în mod special locul în cetate. Precizează totuşi că grecii nu pot fi sclavi şi că pot exitsa doar sclavi barbari.

Dar şi cei din cea de-a treia clasă sînt aşezaţi foarte jos, foarte aproape de sclavi ; desigur, nu pentru că produc bunurile materiale de care au nevoie cele două clase superioare. Această operă este o contribuţie adusă colectivităţii, lucru care nu numai că nu înjoseşte ci, dimpotrivă, măreşte demnitatea umană. Umilinţa poziţiei meseriaşilor şi a agricultorilor constă în aceea că nu au nici un loc în viaţa politică. Pentru ca să fii cu adevărat liber nu e de-ajuns să ai şi să-ţi obţii liber bunurile materiale, drept pe care cei din clasa a treia îl au cu deosebire. Devii liber atunci cînd poţi să deţii şi bunuri spirituale şi morale. Printre acestea, şi nedespărţită de ele, este puterea de a fi tu însuţi organizatorul propriei tale vieţi, chiar şi a vieţii tale istorice, cu măsura puterii tale, în aşa fel încît puterea să ţi se lege de puterea celorlalţi, care coexistă istoric şi social cu tine. Rămîne de aceea o problemă cum se justifică în conştiinţa lui Platon excluderea acestei a treia clase de la orice contribuţie la conducere şi la viaţa cetăţii în sine. Desigur, el o limitează la sfera primelor două clase superioare, la o parte a societăţii, pentru că i se pare imposibil ca un popor întreg să se ridice la viaţa ideală a cetăţii sale, aşa cum o descrie el pentru cele două clase superioare. Şi totuşi, sprijinind viaţa cetăţii pe organizarea acestor două clase, o face cu intenţia de a asigura pentru ceilalţi guvernarea cea mai justă şi cea mai profitabilă.

Scanned with OKEN Scanner

Critica deosebirii dintre clase. Elementul de nezdruncinat al gîndirii platonice în legătură cu cetatea este semnalarea și deosebirea celor trei funcții fundamentale ale vieții cetății. Totuși, cealaltă parte a gîndirii sale, așezarea fiecăreia dintre cele trei funcții într-o anume clasă socială nu e la fel de indiscutabilă. Oricît s-ar baza pe o teorie a nobleții prin naștere, ce poate fi acceptată doar parțial și relativ, cetatea lui împrumută de la această teorie o anume rigiditate și pare a ignora relativitatea legilor biologice ale vieții ; pare mai ales a nu lua în seamă natura, adică începutul personalității umane istorice. Căci la persoanele aceleiași clase, sau chiar la o singură persoană, se pot întîlni sau pot apărea succesiv aptitudini pentru orice fel de funcție socială. Desigur, atunci cînd refuză să confere celei de-a treia clase o contribuție pozitivă la viața politică, el crede că aptitudinile ei se reduc la sarcinile materiale și că numai executîndu-le pe acestea își poate realiza virtutea. Această concepție, oricît ar coexista cu posibilitatea avansării într-o clasă superioară a indivizilor ce se vor distinge în mod deosebit, rămîne exagerat de schematică și rigidă.

Se leagă de asemenea de separarea severă a cetățenilor din fiecare clasă și un alt punct al gîndirii platonice, depășit de epoca noastră. Nici în *Statul* și nici în alte opere ale lui Platon, caracterul sacru al munci, al oricărei munci, nu e subliniat. Astăzi pentru noi sînt valabile distincții calitative ale muncii : distingem munca spirituală, artistică, tehnică, artizanală. Nici o diferență morală nu deosebește diversele ei tipuri. Singurul criteriu moral în muncă este acela ca ea să epuizeze contribuția posibilă a fiecăruia la binele social. Astfel, fiecare muncă, realizînd contribuția absolută a individului la colectivitate, oricare ar fi ea, este la fel de valoroasă din punct de vedere moral. Fiecare are datoria morală de a-și valorifica puterile pe care i le-a dat natura. Făcînd acest lucru, el este egal din punct de vedere moral și la fel de valoros cu oricine altcineva, care și-a realizat posibilitățile ce i s-au dat.

Negarea și respingerea oricărui fel de poziție politică unei întregi clase sociale înseamnă a veni în contradicție cu misiunea pedagogică a cetății. Ridicîndu-l pe om prin educație, presupunem că astfel îi va crește independența morală și conștiința demnității morale. Excluzînd o întreagă clasă de

Scanned with OKEN Scanner

la posibilitatea de a participa în mod responsabil la organizarea vieţii politice, lovim în această demnitate umană pe care am vrut s-o conferim prin educaţie. Lovim totodată şi în libertatea morală şi în creativitatea spirituală, bunuri permanente pe care umanitatea, în toate etapele istoriei ei, luptă în mii de feluri să le menţină şi să le salveze. Şi, în sfîrşit, interzicerea contribuţiei responsabile şi efective la viaţa cetăţii suspendă unica premisă reală a creării unei conştiinţe naţionale şi politice unitare, cu baze trainice.

Dacă alungarea aceasta nu se poate justifica, se explică cel puţin din punct de vedere istoric pentru epoca precreştină. Valoarea absolută a individualităţii nu fusese încă reliefată, nici definitiv stabilită. Orice om are de îndeplinit o anume misiune în viaţa lui, şi cum misiunea lui reprezintă o valoare absolută, tot aşa fiecare om capătă o valoare absolută. Un astfel de principiu, al cărui loc are importanţă pentru întreaga viaţă a lumii, nu mai poate fi ignorat şi ocolit. Ca principiu ce se întinde pe întreaga viaţă, el se impune şi în sfera cetăţii. Acest principiu a venit în lume ca să completeze concepţia greacă asupra cetăţii. Civilizaţia noastră este menită să lucreze la sinteza neîntreruptă a acestor două principii, care sînt izvoarele civilizaţiei noastre. Încălcarea fie a principiului obiectivităţii, aşa cum îl moştenim din lumea antică, mai ales din capodopera cetăţii platonice, fie a principiului subiectivităţii, ar fi o încălcare a spiritului istoriei şi o abatere de la drumul civilizaţiei.

IV

Felul de viaţă a celei de-a treia clase. Platon nu putea să se limiteze la a descrie doar în general funcţia fiecăreia dintre clasele societăţii ; trebuia să facă un pas înainte, clarificînd mai amănunţit felul de viaţă şi de educaţie al oamenilor care aparţin fiecărei clase.

Grija pentru cea de-a treia clasă, a agricultorilor şi a meseriaşilor, e mică. Agricultorii şi meseriaşii cetăţii platonice duc o viaţă simplă, obişnuită, a orăşenilor din vremea lui Platon. Au atît familie cît şi proprietate, şi trec reciproc dintr-o categorie în alta. Educaţia lor este cea obişnuită într-o cetate antică. Sub acest aspect, e firesc să aibă faţă de

cetate cele mai puţine drepturi şi cele mai puţine îndatoriri. Acest fapt negativ este particularitatea specială a celei de-a treia clase, înstrăinarea ei de orice ocupaţie politică. Această clasă face toate muncile necesare pentru întreţinerea materială a cetăţii, pentru ca cei mai valoroşi să se ocupe netulburaţi cu treburile superioare ale politicii şi filosofiei. Cînd poziţia agricultorilor şi meseriaşilor este aceasta, e normal ca Platon să nu se ocupe în mod special de educaţia acestei clase.

Educaţia gardienilor. Problema educaţiei apare la Platon în legătură cu clasa păzitorilor. Ca întreaga Grecie antică, tot aşa şi Platon crede că mijloacele de educaţie sînt două: gimnastica şi muzica; cea de-a doua înseamnă aici elementele ştiinţelor şi ale artelor simbolizate de Muză, temeliile activităţii spirituale. Distincţia dintre aceste două ramuri ale educaţiei, obişnuită pentru antichitate, capătă la Platon un nou conţinut.

Se spunea adeseori şi se mai spune şi astăzi că gimnastica participă la dezvoltarea şi cultivarea trupului, muzica la cultivarea sufletului şi spiritului. Platon dezaprobă o astfel de concepţie, pentru că ea distruge unitatea scopului educaţiei, legată indisolubil de unitatea scopului sufletului şi a vieţii. Dacă aceste două deziderate ale educaţiei ar fi fost cu adevărat separate, atunci greutatea ar cădea cînd pe trup, cînd pe suflet. Am ajunge cînd la cruzimea şi sălbăticia spartană, cînd la sensibilitatea şi moliciunea excesivă a *sybariţilor*. Pentru a nu se distruge funcţia educaţiei, trebuie ca gimnastica şi muzica să se îndrepte către un scop de cultivare comun. Numai spiritul poate constitui un astfel de scop. Gimnastica trebuie în cele din urmă să vizeze spiritul şi nu trupul. Trupul trebuie cultivat atît cît e nevoie pentru ca să servească spiritului. Gimnastica e necesară pentru crearea simplităţii vieţii şi a disciplinei severe care să transforme trupul în sprijin demn al spiritului. Gimnastica este prima sursă de vitejie, prima sursă a vitejiei morale.

Dar şi muzica dobîndeşte un conţinut special în cetatea platonică. Platon acordă o atenţie specială conţinutului mitic al muzicii şi mai ales al poeziei. Copiii învaţă odată cu poeziile diverse mituri. Într-o cetate adevărată trebuie însă să existe o selecţie severă. Din tradiţie trebuie alese acele mi-

turi care merită a fi transmise. Această alegere e o datorie înaltă a cetății. Cînd ea va fi făcută corect, nu se va mai întîmpla ceea ce se întîmplă adeseori, adică să li se predea copiilor mituri cum sînt cele cuprinse chiar în scrierile homerice și cele ale lui Hesiod, care înfățișează și fapte rele și dușmănoase ale eroilor și ale zeilor. Ei nu trebuie să afle înainte de a deveni maturi că adeseori în viață învinge răul și domină nedreptatea. Miturile interesează sub aspectul lor moral. Ele constituie exemplele care vor avea o influență decisivă asupra sufletului în formare; de aceea, ele trebuie să fie astfel făcute încît să îndemne sufletul către virtute și bine. În conștiințele în formare, zeul trebuie să apară întotdeauna ca o încununare a virtuții, ca însuși binele, căci așa este el în esență.

Paralel însă cu conținutul mitic, se acordă atenție în cetatea platonică și educației artistice. Este aprobată doar acea expresie artistică ce nu prezintă pericolul de a distruge ci, dimpotrivă, cea care poate să ajute concret la dezvoltarea rațiunii, a simplității, a vitejiei păzitorilor, a cumpătării și a măsurii în fiecare cetățean. Cei talentați, care folosesc diverse modalități de expresie artistică, dar nu totdeauna conforme cu acest spirit pedagogic, nu au nici un loc în cetate. Platon include în această categorie pe cei atrași de arta imitației. Astfel, el ne spune: „Dacă un om, care poate cu talentul său să imite orice, vine în cetatea noastră ca să-și demonstreze arta, l-am saluta ca pe un sfînt, demn de admirație, dar i-am spune totuși că nu e permis ca un astfel de bărbat să existe și să viețuiască în orașul nostru, și l-am trimite în alt oraș, udîndu-i capul cu parfumuri și făcîndu-i coroană din fîșii de lînă" (*Statul*, 398 a). E clar că aici Platon nu se gîndește la arta în sine. El vede în ea doar un mijloc pentru atingerea unui scop. Scopul lui este educarea păzitorilor și, conform acestui aspect pedagogic special, studiază acum poezia, așa cum a procedat cu gimnastica, în care vede doar un mijloc de pregătire desăvîrșită a păzitorilor. Prin această întoarcere a tuturor modalităților de educație către un scop central sînt ignorate desigur celelalte aspecte, dar se realizează unificarea conștiinței cu viața omului, armonizarea interioară a eului, echilibrul dintre materie și spirit, dintre trup și suflet. Aceasta este concepția centrală

Scanned with OKEN Scanner

care influenţează educaţia din cetatea platonică şi care îl preocupă exclusiv aici pe Platon.

Genetica lui Platon. Dar şi materialul uman care va fi educat atît de sever şi disciplinat este gata pregătit să primească fertil o astfel de educaţie. Pe cît de multă grijă presupune educaţia în cetatea platonică, tot pe atîta presupune şi *eugenia.*

Procreaţia este supusă autorităţii conducătorilor. Ei orînduiesc cuplurile care, în cadrul unor anumite sărbători religioase oficiale fixate de cetate, se vor uni pentru ca apoi să se nască cei mai buni păzitori cu putinţă. Chiar vîrsta procreaţiei este una anume: de la 30 pînă la 55 de ani pentru bărbaţi, de la 20 pînă la 40 pentru femei. Copiii care s-ar naşte în afara acestor cadre severe sînt consideraţi bastarzi şi profani.

Astfel, apropierea sexelor rămîne provizorie. Nu e o dorinţă, nici o legătură, şi nici n-ar putea să rezulte din acest contact trecător. Putem spune aşadar că în cetatea platonică există *koinogamie.* Această *koinogamie* nu e dereglată şi întîmplătoare, cum se petrece de obicei, ci se supune unei severe discipline a cetăţii. În principiu, orice femeie se poate uni cu orice bărbat, cu condiţia de a se supune conducătorilor.

Educaţia în comun a păzitorilor. Odată ce se nasc, copiii sînt predaţi unei creşe comune, unde toate mamele alăptează fără deosebire toţi nou-născuţii. După naştere, orice legătură personală dintre mamă şi copil se întrerupe. Autorităţile au grijă ca şi mai tîrziu, cînd toate aceste femei, mame în acelaşi timp, merg să alăpteze nou-născuţii, nici una să nu-şi poată recunoaşte copilul. Trebuie ca toţi copiii care au fost concepuţi în aceeaşi zi oficială să considere, fără deosebire, pe toate femeile şi pe toţi bărbaţii ce s-au unit la sărbătoarea acelei zile mame şi taţi. Tot aşa şi aceste femei şi aceşti bărbaţi trebuie să-i considere, fără deosebire, pe toţi copiii concepuţi în acea zi, ca fiind copiii lor.

E mai uşor ca acei copii care nu au nici o legătură personală să se supună vieţii disciplinate a unei educaţii comune. Ei cresc sub oblăduirea cetăţii, ocupîndu-se cu gimnastica şi muzica. Ei nu cunosc altă familie şi alţi părinţi decît cetatea. Platon dă o importanţă deosebită acestei lipse

a oricărei legături personale. Orice astfel de legătură creează interese individuale care îl îndepărtează întotdeauna pe om de comunitatea căreia el trebuie să i se dăruiască din tot sufletul. Astfel, mai întîi de toate, nu trebuie să existe familia. Orice emoţie personală, orice element uman, orice legătură mai profundă, atît în relaţiile dintre sexe cît şi în relaţiile dintre părinţi şi copii, toate acestea dispar cu desăvîrşire la Platon, fiind înlocuite cu raţiunea obiectivă a cetăţii.

Proprietatea în comun. Şi proprietatea, şi mai cu seamă economia particulară individuală, creează interese separate; creînd interese separate, distruge unitatea socială şi contravine interesului general. Trebuie aşadar să nu existe proprietatea individuală şi odată cu ea economia separată. Desigur, acest lucru este valabil doar pentru cele două clase superioare, al căror mod de viaţă este definit cu precădere de Platon. Clasei inferioare nu i se interzice nici familia separată, nici proprietatea individuală. Dar această clasă, după cum ştim, nu prezintă importanţă politică. Au importanţă doar cele două clase conducătoare în cetatea platonică. Pentru ele proprietatea este inutilă. De necesităţile vitale ale celor două clase superioare are grijă însăşi cetatea. Păzitorii şi conducătorii se hrănesc în locuri comune şi se adăpostesc în tabere comune. Ei nu pot să trăiască nici mai bine nici mai rău, nici altfel decît trăiesc pentru ca să-i intereseze bogăţia. Cît despre hrană şi celelalte bunuri materiale necesare vieţii celor două clase superioare, ele sînt date în mod obligatoriu de agricultori şi meşteşugari. Desigur, acest lucru nu rămîne nerecompensat, căci numai păzitorii apără cea de-a treia clasă de orice atac inamic şi de orice dezordine internă.

Celor care apără şi conduc cetatea nu le este permis nici să posede, dar nici să atingă argint sau aur. Dealtfel, le-ar poseda în zadar, cîtă vreme nu ar putea să schimbe şi să-şi îmbunătăţească întru nimic modul de viaţă, sever instituit în cele mai mici amănunte.

Femeia. Mai merită de amintit şi poziţia femeii în clasa păzitorilor. Atîta vreme cît în această clasă nu există nici familie, nici maternitate şi deci femeia nu-şi poate îndeplini

Scanned with OKEN Scanner

datoriile obişnuite de soţie şi mamă, menirea ei nu e diferită de cea a unui bărbat. În cetatea platonică sexele se asimilează complet. Şi femeile au aceeaşi educaţie publică şi comună, se hrănesc şi se adăpostesc în comun. Şi lor li se interzice ceea ce li se interzice bărbaţilor. Le sînt străine orice interes individual şi orice iniţiativă individuală. Şi ele sînt gardieni ai cetăţii, soldaţi disciplinaţi după canoane spartane. În optimismul acesta legat de asimilarea femeii cu bărbatul, Platon este susţinut de teoria lui Socrate (*Politica* lui Aristotel, 1260 a 20 ; Xenofon, *Banchetul*, 2, 9) care acceptă faptul că femeia are aceleaşi posibilităţi de virtute ca şi bărbatul, şi astfel ea este egală din punct de vedere moral cu bărbatul. Deci, dacă are aceleaşi posibilităţi, trebuie să aibă şi aceleaşi îndatoriri. Dacă între femeie şi bărbat nu există nici o diferenţă calitativă, după Platon există o diferenţă cantitativă în privinţa puterii corporale şi a rezistenţei sufleteşti. De aceea, el interzice ca la război femeile să se afle în prima linie. Se teme ca nu cumva ele să se sperie şi să răspîndească panica în întreaga armată. Aceasta este totuşi singura diferenţă notată de Platon.

Selecţia bărbaţilor superiori. Cea mai mare însemnătate a clasei păzitorilor este aceea că din ea sînt aleşi cei care urmează să urce în clasa bărbaţilor superiori, a conducătorilor. Această selecţie constă în felul cum a evoluat fiecare păzitor în anii formării. Pînă la 20 de ani, educaţia păzitorilor se face în comun. Din acel moment însă, toţi cei pe care conducătorii îi socotesc demni de o activitate mai înaltă, se disting şi sînt supuşi încetul cu încetul unei educaţii spirituale şi morale mai elevate. Li se predau mai întîi ştiinţele, mai cu seamă matematica ; se familiarizează cu lumea eterogenă, care participă la idee şi care se găseşte deasupra experienţei comune preştiinţifice. Ei dedică 10 ani încheiaţi acestor studii. Dacă reuşesc şi aici, la 30 de ani sînt promovaţi într-un grad superior de educaţie, unde li se predă dialectica, filosofia, înaintînd astfel de la cunoaşterea lumii eterogene la înţelegerea ideilor şi a binelui la „învăţătura majoră" (*Statul*, 505 a). Studiul dialecticii ţine 5 ani. Dacă trec cu bine şi de aceşti ani de studiu, putem spune în termenii „mitului peşterii", că lanţurile li s-au desfăcut, că au ieşit în lumea de sus şi că au privit cu ochii lor în soare fiinţele, sau chiar

Scanned with OKEN Scanner

soarele însuşi. Totuşi, n-au ajuns pînă la faza cînd pot să devină conducători. Conducători nu sînt cei care au ajuns şi rămas în lumea teoriei pure, ci aceia care, după ce au cunoscut această lume, vor să transpună puterea luminii în lumea de jos a realităţii. Această întoarcere începe la vîrsta de 30 de ani şi ţine 15 ani încheiaţi. În acest răstimp, cei desăvîrşiţi din punct de vedere teoretic lucrează preluînd, sub îndrumarea conducătorilor, funcţii publice. Învaţă astfel să organizeze şi să rezolve greutăţile care apar la transpunerea ideii în realitatea socială. Pe cel care trece cu succes şi această ultimă încercare, la 50 de ani conducătorii îl avansează în clasa dintîi a conducătorilor. Devine şi el un bărbat superior. El se dedică atunci total îngrijirii cetăţii şi exercitării puterii pe care o deţine. Atît cît îi permite timpul, dincolo de conducerea treburilor publice, el se întoarce către teoria pură, către expresia supremă a propriei lui vieţi. Atunci cînd moare i se ridică statui şi în onoarea lui se aduc sacrificii.

Libertatea în cetatea platonică. Aşa se prezintă structura arhitectonică pură şi solidă a cetăţii lui Platon, asemenea coerenţei interne a filosofiei sale. În gîndirea lui, totul este dispus armonios ; toate cele trei mari teme ale gîndirii — sufletul, cetatea şi lumea — păstrează între ele proporţii geometrice infailibile. Cele trei puteri ale sufletului, cele trei clase ale cetăţii, cele trei trepte ale lumii, cu paralelismul lor pur sînt într-un fel aspecte diferite ale aceluiaşi ritm spiritual. Nimeni n-ar fi în stare, oricîte obiecţii ar aduce, să nu se simtă mişcat în faţa acestei măreţe capodopere a gîndirii umane. Platon este un *poet* neasemuit al filosofiei.

Aşa trebuie să fi gîndit şi Fr. Stahl cînd spunea că Platon a încercat să definească dreptatea cetăţii, deşi nu a reuşit decît să ne zugrăvească, asemeni unui poet, frumuseţea ei, „unitatea întregului care izvorăşte din diversitatea elementelor şi funcţiilor care în sine nu prezintă interes, ci reprezintă frumuseţea. Dar dreptatea îi lasă oricărei fiinţe independenţa, mişcarea autonomă, satisfacţia proprie, în aşa fel încît fiecare să devină un întreg care, la rîndu-i, să se angreneze singur într-un ansamblu mai mare.“ Tocmai această libertate lipseşte capodoperei geniului platonic. Această afirmaţie nu se bazează desigur pe limitele stabilite pentru edu-

Scanned with OKEN Scanner

cație, pe cele ale funcției libere a spiritului, a libertății și artei, chiar și a sentimentului și indirect a libertății educației. Aceste limite, aparent antiliberale, pot deveni mijloacele necesare atingerii adevăratei libertăți a spiritului. Libertatea spiritului înseamnă dominația rațiunii asupra puterilor neraționale, a vieții individuale și sociale ca și a celei universale, eliberarea vieții de dezordinea pasiunilor dereglate și a intereselor de moment, predominarea gîndirii juste și a dragostei adevărate în vederea desăvîrșirii și victoriei spiritului. Dar Platon a vrut să impună cu forța această libertate în cetatea lui. Credea că libertatea poate fi impusă, că oamenii pot fi disciplinați cu forța în vederea libertății. Dar libertatea nu e ceva ce ne poate fi dat sau impus sau ceva ce poate fi așteptat din partea celorlalți. Dimpotrivă, libertatea este un lucru pe care nu îl putem cuceri decît noi înșine. Libertatea nu se poate naște din nici un fel de constrîngere ; ea se naște în cursul istoriei din antagonismul liber al conștiințelor. De aceea, mijlocul ales de Platon pentru a ajunge la adevărata libertate pare impropriu.

Dacă civilizația noastră a depășit acest mijloc care apare impropriu judecății noastre, țelul rămîne întotdeauna imuabil și de netrecut. Nici un filosof nu a proclamat vreodată cu atîta putere faptul că nu numai în teorie dar și în practică, în istorie, în cetate, peste tot, trebuie să domnească nu soarta, nu violența, ci rațiunea, spiritul, care este eul nostru cel mai pur, libertatea noastră cea mai esențială și primordială, care, așa cum spune Platon, este mai frumoasă decît însăși frumusețea.

Repartiția în clase. Mai există însă și o altă categorie de probleme născute din constituirea claselor în cetatea platonică. Am văzut că din clasa păzitorilor se aleg bărbații superiori. Dar și înainte de această alegere, fiecare cetățean trebuie să fie așezat în una dintre celelalte două clase, a doua sau a treia. Această așezare se face pe ce criterii ? Ca oricare alt lucru, în cetatea platonică, ea trebuie să se facă în conformitate cu rațiunea. Rațiunea este întruchipată de bărbații superiori. Ei sînt cei care trebuie să așeze copiii în clasa a doua sau a treia, după calitățile fiecăruia. Tot ei sînt cei care pot să hotărască mutări, avansîndu-l pe agricultor sau

meşteşugar la rangul de păzitor sau, dimpotrivă, coborîndu-l pe păzitor în cea de-a treia clasă.

Criteriile biologice. O astfel de aşezare, făcută de judecători ideali, trebuie să admitem că e infailibilă. Dar Platon introduce aici cîteva concepţii biologice prin care dă şi turnură specială concluziilor sale. Platon crede că oamenii sînt împărţiţi de la natură în trei categorii. Astfel, la unii se dezvoltă mintea, la alţii elementele de putere şi voinţă, iar alţii au doar calităţi fizice ; aceştia sînt meniţi a fi simpli producători şi lucrători ai materiei. El mai crede că legea eredităţii este atît de puternică, încît descendentul are aproape întotdeauna caracteristicile fizice şi sufleteşti ale părinţilor săi. Copilul muncitorului nu este făcut, prin natură, decît ca să se facă muncitor. Platon acceptă desigur că sînt posibile şi excepţiile ; le consideră totuşi fenomene foarte rare.

Cu o astfel de concepţie asupra dezvoltării fizice a oamenilor, Platon ajunge la o structură bazată strict pe clase ; ba chiar mai mult, această aşezare în clase sociale este prezentată ca fiind predestinată fiziologic. Omul este condamnat de natură, de legea eredităţii biologice, să rămînă veşnic în aceeaşi clasă în care se aflau şi părinţii săi. Naşterea fixează clasa fiecăruia. Numai dacă puterea naturii omului se arată absolut deosebită devine posibilă avansarea lui de clasă, în aşa fel încît să fie aşezat în clasa ce i se potriveşte.

Critica repartiţiei în clase. Această corectare în cazuri excepţionale nu exclude greşeala concepţiei lui Platon, care foloseşte legi biologice în viaţa istorică. Istoria este întotdeauna falsificată cînd îi aplicăm în mod unilateral legi naturale. Istoria şi mişcarea ei sînt mult mai complicate ca să putem predetermina complet totul cu ajutorul oricăror legi naturale. Legea eredităţii biologice, aşa cum este ea aplicată în cetatea platonică, este desigur dezminţită încontinuu, putem spune, de experienţa vieţii. Tocmai cei care se nasc în straturile cele mai de jos se arată adeseori mai demni de funcţii înalte decît cei pe care soarta i-a favorizat să se nască mai aproape de ele.

Trebuie de aceea să deosebim diviziunea socială rigidă a cetăţii platonice de diviziunea pură a funcţiilor acesteia.

Scanned with OKEN Scanner

Trebuie să deosebim aspectul trecător al acestei teorii politice de cel nepieritor. Trebuie să suprimăm legile fiziologice care sînt introduse în ideologia lui Platon şi, astfel, să vedem în constituţia socială a cetăţii sale, după cum vedea Platon însuşi, o metodă de aşezare a fiecărui om conform raţiunii, după valoarea sa intrinsecă, după ideea de dreptate. Acesta îi era ţelul, şi el va rămîne valoros întotdeauna, chiar dacă mijlocul pe care voia să-l folosească în realizarea lui, aplicarea legilor biologice în viaţa istorică, era desigur greşită şi improprie.

Această critică a noastră, adusă distincţiei de clasă între cetăţeni şi impusă de cetate, nu înseamnă o cădere într-un principiu ce ar conţine exact greşeala opusă. Nu poate fi susţinută în realitate ca principiu inviolabil şi inatacabil, egalitatea socială şi politică a cetăţenilor. Căci, vor exista întotdeauna oameni valoroşi şi oameni lipsiţi de valoare; nu se poate ca şi unii şi ceilalţi să ocupe acelaşi loc în cetate. Bazîndu-se pe această diversitate de valori, oamenii se vor deosebi esenţial între ei, în afara oricărei distincţii obişnuite de clasă. Astfel, pretutindeni se vor găsi şi vor fi aleşi cei ce se vor arăta primii şi cei care se vor arăta ultimii. Nu sînt admise barierele exterioare de netrecut, reducerea valorii sociale şi a ierarhiei la o simplă distincţie între clase. Mai ales naşterea nu poate să devină destin ineluctabil pentru un individ şi pentru existenţa lui politică. Acest destin se sparge cînd, în loc să existe clase sociale, vor exista numai funcţii sociale, sau cele trei funcţii platonice sau oricare altele, şi cînd vom include în ele orice copil din oricare parte a lumii, indiferent de poziţia lui socială, şi în conformitate doar cu valoarea lui. Iată un adevăr foarte simplu pe care se cade totuşi să-l susţinem acum cînd încă se mai crede că principii pur economice şi biologice determină poziţii sociale şi politice ale oamenilor şi, mai mult, sînt ridicate la rangul de criterii axiologice ale vieţii istorice.

V

Întinderea materială a cetăţii. Premisa materială a cetăţii platonice este suficienţa de sine. În cetatea platonică, nu

apare problema spaţiului ; căci se presupune că există atît cît e nevoie pentru menţinerea lui materială. De aceea, o astfel de cetate nu este niciodată obligată să ţintească spre cuceriri. Păzitorii există numai în vederea apărării pămîntului, necesară producerii tuturor celor trebuincioase hranei frugale a locuitorilor. Dorinţa de prosperitate este tăiată din rădăcină, pentru că toţi, mai ales clasa care este la conducere, nu ar putea trăi altfel decît cum trăiesc. De ce să-şi dorească mai multe ? Suprapopulaţia, cauza cea mai frecventă a războaielor de cucerire, este şi ea imposibilă în cetatea platonică, deoarece cetatea însăşi reglează naşterile, pentru a putea să echilibreze în mod suveran numărul locuitorilor ţării cu resursele ei materiale.

În general, cetatea platonică nu poate să-şi propună ţeluri materiale. Dealtfel, ea are nevoie de foarte puţine bunuri materiale şi dispune de cele necesare. Dar şi pe acestea le cumpăneşte, folosindu-le doar ca pe nişte mijloace în vederea ţelului ei final, care rămîne mereu desăvîrşirea omului, virtutea. De aceea, se va ocupa întîi de toate de educaţia noilor generaţii care urcă de la starea naturală la viaţa conştientă. Cetatea se va ocupa şi de ridicarea la nivelul spiritului a tuturor elementelor mereu reînnoite pe care i le aduce natura, de participarea mai profundă şi mai bogată a materiei umane la idee.

Cetatea, aşezămînt al educaţiei. Educaţia este aşadar sarcina principală a cetăţii platonice. Educaţia este premisa existenţei şi ţelul suprem al cetăţii, pentru că doar sprijinindu-se pe ea se poate organiza viaţa conform ideii de dreptate. Dar educaţia din cetatea platonică este şi exclusiv politică. Toate scopurile speciale ale educaţiei platonice sînt politice şi de aceea nimeni altcineva decît cetatea însăşi nu poate îndeplini funcţia educaţională. Astfel, cetatea ca atare există pentru educaţie, dar şi educaţia ca atare există pentru cetate. Prima afirmaţie nu dă prilej niciunei obiecţii. Nu poate exista nici un alt ţel suprem — cum ar fi cel al creşterii puterii sau al plăcerii materiale —, pentru că educaţia este însăşi calea ce duce către esenţa dreptăţii conştiinţele individuale, mereu centrifuge. A doua afirmaţie incită la obiecţii. Nu trăim doar ca să fim rotiţe ale sistemului organizării sociale, simple mijloace îndreptate spre o finalitate

Scanned with OKEN Scanner

politică. Nu facem politică pentru a face politică. Facem politică pentru a da formă și a menține cadrul social necesar, fundamentul istoric indispensabil care ne va permite participarea la idei și care ne va da posibilitatea să cunoaștem și să trăim adevărul, frumusețea și, într-o formă mai pură, comunicarea dintre oameni și zei.

Aceste bunuri există și trăiesc numai în interiorul conștiinței individuale ; acolo ele devin subiecte ale activității și dau conținut existenței noastre. Iar țelul vieții noastre politice nu poate să nu îmbrățișeze, să nu ia în seamă conștiința noastră individuală, cea care conține toate aceste bunuri și din care izvorăsc toate lucrurile. Nu poate exista un țel de valoare reală în afara conștiinței noastre individuale. Țelul final al întregii vieți a cetății este *atît* conștiința individuală *cît și* spiritul subiectiv. Educația nu este suficientă formării de oameni politici de valoare, producători cumpătați, păzitori viteji, conducători înțelepți, oameni care în general sînt absorbiți de misiunea lor politică. Trebuie ca întotdeauna educația, dincolo de aceste cerințe strict politice, să creeze mai ales conștiințe libere, gata de a accepta și de a se bucura atît de valorile cît și de ideile care se află dincolo de cetate și deasupra timpului istoric, idei și valori ce rămîn în sfera umanului absolut. Țelul suprem al educației nu poate să fie doar cetățeanul, ci este întotdeauna *omul*. Vizînd acest țel, educația politică nu trădează natura, căci numai un om desăvîrșit este într-o adevărată cetate un cetățean desăvîrșit.

Dacă acest punct de vedere este ignorat în dialogul ce clădește cetatea și care, din acest motiv, se dezvoltă într-o anume direcție, nu înseamnă că Platon îl respinge. Bărbații superiori în momentele de răgaz cultivă toate ideile, cea de știință, de artă, de religie, toate ideile care sînt indisolubil legate de activitatea absolut individuală a conștiinței ; sînt legate nu numai de cetățean, ci de om. Așa se odihnesc ei de grijile conducerii. Desigur, și păzitorii destinați conducerii cetății, cei demni de a ajunge la cunoașterea ideilor, vor trebui să se pregătească și pentru aceste momente singulare de teorie pură. Rămîne însă în umbră această întreagă parte esențială, de fapt cea mai importantă a vieții bărbaților superiori. Și nu pentru că omul este total absorbit de cetate, ci pentru că cetatea nu poate avea decît o singură misiune

Scanned with OKEN Scanner

în această direcţie: aceea de a crea prin propria ei organizare şi mai ales prin educaţie ţelul ei principal, cadrele ce permit desăvîrşirea omului în momentele de pură căutare. Aşa trebuie văzut scopul educaţiei desăvîrşite pe care bărbaţii supremi au obligaţia de a o transmite urmaşilor lor.

Prin excluderea oricărui ţel material, unicul scop al cetăţii este viaţa întru dreptate, spre care duce educaţia, aşa cum Platon o descrie în linii generale în *Statul* şi aşa cum în special vor dispune, în mod suveran, conform condiţiilor sociale concrete, bărbaţii superiori.

VI

Înfiinţarea cetăţii. Asemenea bărbaţi deţin acest loc suveran atît în privinţa educaţiei cît şi în privinţa oricărei alte manifestări din viaţa cetăţii. Tot ce se întîmplă în cetate se face sub conducerea lor şi conform voinţei lor. Ei, după cum ştim, îi aleg şi pe cei care le vor succeda. Ştim care vor fi aceştia şi care le va fi educaţia într-o cetate deja organizată. Dar bărbaţi superiori nu pot exista decît atunci cînd cetatea s-a organizat deja conform ideii. Dar unde vor fi găsiţi şi cum vor fi aleşi şi educaţi acei bărbaţi care vor organiza pentru prima dată cetatea conform ideii? Cum se va autoconfirma şi se va autoimpune raţiunea în realitatea istorică? Care va fi primul punct de plecare în guvernarea raţiunii? Cum se va realiza această condiţie necesară în lumea ideii şi a fiinţei şi în lumea devenirii şi a istoriei?

Şi pentru gîndirea platonică răspunsul e imposibil, aşa cum se întîmplă oricărei gîndiri politice. Alte teorii, mai ales cele contemporane, ne trimit adeseori la suveranitatea poporului. Ni se spune: poporul îşi va alege conducătorii. Dar pentru ca poporul să-i aleagă pe adevăraţii conducători filosofi, va trebui ca în prealabil să fi dobîndit criteriile necesare acestei alegeri. Ca să le dobîndească, trebuie ca mai întîi să-i fi ales pe conducătorii cei mai buni, care îl vor călăuzi şi îi vor forma aceste criterii politice. Dar nici aşa problema nu e rezolvată la modul absolut, aşa cum se potriveşte unei abordări pur teoretice a cetăţii. În cetatea platonică dogma suveranităţii poporului nu-şi are loc. După cum nu-şi are locul nici originea religioasă, *charismatică*, a

Scanned with OKEN Scanner

conducerii. Conducerea cetăţii trebuie să fie conducerea de către raţiune. Rămîne aşadar nerezolvată problema modului în care va începe cîndva o astfel de conducere în interiorul cursului istoriei. Platon vede un astfel de început doar sub forma unui act revoluţionar, o rupere bruscă în viaţa politică de rutină (*Statul*, 540 d, e) ; o rupere ce nu poate fi totuşi făcută decît de personalităţi deosebite. O astfel de personalitate este pentru Platon Socrate, cel mai de seamă deţinător al raţiunii. Această ruptură va crea apoi condiţiile ce vor duce la formarea unei clase întregi de bărbaţi superiori ; căci în condiţiile sociale existente, zice Platon, acest lucru este imposibil. Şi cei cu înclinaţii filosofice, deci care ar putea deveni conducători, se vor pierde fără rost în atmosfera viciată a societăţii ; nici o educaţie privată desăvîrşită nu e potrivită, căci ceea ce clădeşte ea va fi distrus de societatea în care va intra tînărul pentru ca să trăiască. Astfel, întreaga speranţă în legătură cu instaurarea unei conduceri a filosofilor se pune în nişte apariţii titanice, care învinge destinul istoric devenind puncte de plecare pentru reconstrucţia vieţii. Pentru instaurarea la putere a unei asemenea personalităţi, atunci cînd aceasta va fi găsită, nu va fi respins nici un mijloc. Odată începută viaţa cetăţii lui Platon, cu ajutorul destinului sacru, atunci cînd raţiunea se va impune în istorie, dacă acceptăm ca posibil acest termen ipotetic pur ideal, atunci ea va continua natural şi simplu.

Sfîrşit şi decădere. Astfel va fi începutul cetăţii platonice în realitate, dacă acolo vrem să o transpunem. Dar ca pentru oricare lucru omenesc, va veni momentul sfîrşitului şi pentru cea mai bună dintre cetăţi. Oricare lucru care s-a născut şi nu există pur şi simplu, precum ideile, trebuie să şi moară. Moartea cetăţii va fi declinul, decăderea ei. Astfel, după Platon, adevărata cetate va lua sfîrşit cînd nu vor mai exista bărbaţi superiori. Vine un moment în care viaţa nu mai are puterea de a da naştere unor asemenea bărbaţi purtători ai raţiunii în istorie (*Statul*, 546 a). Atunci, în mod obligatoriu, locul lor va fi luat de oameni care în mod normal ar trebui să se găsească în clasa păzitorilor. Aceasta este prima treaptă a decăderii. Nu înţelepciunea, ci vitejia devine principiul organizator al cetăţii. Ţelul ei devine

Scanned with OKEN Scanner

cinstea, bunul cel mai de preţ la care poate aspira vitejia; cetatea, în această structură militară începe să semene cu un fel de timocraţie sau timarhie (*Statul*, 545 b). Elementul greşit al unei astfel de cetăţi nu este, bineînţeles, vitejia care trebuie să existe şi în cetatea cea adevărată, ci în locul nepotrivit pe care îl ocupă în cetate, dislocînd puterea *nous*-ului. Ea imprimă un caracter de asprime, bruscheţe, cursă pentru puterea vieţii cetăţii şi o antrenează la acte războinice, la gimnastică şi vînătoare (*Statul*, 548 c; 549 a). Prin acestea, cetăţenii încep să se îndrepte unilateral către materie, către bunurile materiale, şi pe această pantă în declin devin încet-încet dornici de bani (*Statul*, 549 b).

Se produce atunci cel de-al doilea declin, mai rău decît primul. Căci atunci cînd şi clasa păzitoare va degenera astfel, singurul ei mobil, în locul vitejiei, va deveni avuţia materială (551 a). Atunci, în întreaga cetate va începe domnia moralei celei de-a treia clase, în care stăpînesc interesele particulare şi pasiunile. Vor deţine conducerea avînd drept criteriu preţul ce trebuie plătit, nu cei mai demni de a conduce, ci bogaţii (*Statul*, 551 a, b). Ei îi vor respinge pe cei săraci de la conducerea politică, chiar cu puterea armelor, dacă e nevoie (551 b). Ajungem astfel la oligarhie. Ansamblul cetăţii se împarte atunci în două clase: „Inevitabil, nu mai este o singură cetate, ci două, cea a săracilor şi cea a bogaţilor. Locuiesc în acelaşi loc, dar vor complota neîncetat unii împotriva celorlalţi" (*Statul*, 551 d). O astfel de împărţire distruge şi puterea de luptă a cetăţii, căci conducătorii ei se tem mai mult de poporul înarmat decît de duşmanii dinafară (*Statul*, 551 e). Dealtfel, nu sînt dispuşi nici să cheltuiască bani, ahtiaţi cum sînt de avuţie. Cei care se află la conducerea unei asemenea cetăţi nu caută dreptatea, ci se interesează doar cum să mărească sumele pe care le au. Prin toate formele de exploatare, aruncă în mizerie şi sărăcie o mulţime din ce în ce mai mare de cetăţeni (*Statul*, 555 e). Şi nu-şi dau măcar seama că în acest fel îşi pregătesc propria catastrofă (*Statul*, 557 e). Căci odată va guverna revoluţia celor săraci şi se va întemeia atunci cetatea în care conduce mulţimea, *demosul*.

Platon ne spune despre această cetate: „Este o cetate plăcută, anarhică şi pestriţă, în care egalitatea se împarte tuturor fără deosebire" (*Statul*, 558 c). În această cetate toţi

Scanned with OKEN Scanner

participă la conducere; de obicei conducătorii sînt numiţi prin tragere la sorţi. Libertatea domneşte într-o asemenea cetate. Oricine poate să spună şi să facă ce vrea (*Statul*, 557 b). În această cetate nu există nici o ordine obiectivă, nici o unitate; de aceea, orice acţiune de ansamblu este imposibilă. Lipsa totală a oricărei discipline o face incapabilă de război şi pace, chiar de executarea pedepselor şi de orice funcţie politică, concretă (*Statul*, 558 a). O astfel de cetate cu varietatea de forme de viaţă care o caracterizează, seamănă, după expresia lui Platon, cu „un bîlci la care se fac afaceri" (*Statul*, 557 d). Nu trebuie să *identificăm* această cetate anarhică, deşi numită de Platon democraţie, cu tipurile moderne de state democratice. Ea este un *construct teoretic* în care se subliniază cu un voit extremism diversele deviaţii ale unei cetăţi conduse de mulţime şi care vine astfel desigur în contradicţie cu orice formă de justă guvernare.

Cînd o cetate ajunge în această situaţie, e gata să treacă la o altă formă politică, tirania: „Tirania nobilă, care diferă de toate acestea, cea de-a patra şi ultima boală a cetăţii" (*Statul*, 544 c), astfel o prezintă Platon. Aşa după cum aviditatea pentru bogăţie duce la puterea vulgului, tot aşa şi aviditatea pentru libertate, distrugînd puterea demosului, duce la tiranie (*Statul*, 562 c). Cînd demosul se întîmplă să aibă „paharnici proşti" şi se îmbată de libertate nelimitată (*Statul*, 562 d), atunci toate relaţiile sociale sînt zdruncinate de anarhie, se pregăteşte trecerea naturală de la libertatea extremă la „cea mai mare şi crudă sclavie" (*Statul*, 564 a). Voind să reacţioneze la neajunsurile lipsei de guvernămînt, poporul dă unei persoane puterea extraordinară pentru ca aceasta să impună ordinea şi să reorganizeze viaţa politică dezmembrată: „cînd se naşte un tiran, el răsare dintr-o rădăcină a salvării şi nu din altă parte" (*Statul*, 564 d). Dar întreabă Platon: „care e principiul transformării din protector în tiran" (*Statul*, 565 d). Tot el răspunde: „Toţi cei ce au ajuns aici vor fi recurs la celebra cerere a tiranului: cereţi poporului paznici personali pentru ca protectorul să stea în siguranţă" (*Statul*, 566 b). Dar imediat după aceasta, tiranul desfăşoară o activitate excepţională; şi „suscita mai întîi duşmani, pentru ca poporul să aibă nevoie de conducător" (*Statul*, 566 a), dar „şi pentru a i se aduce bani

și devenind săraci, oamenii să trăiască de pe o zi pe alta și să comploteze mai puțin împotriva lui" (*Statul*, 567 a). Și continuă: „Nu-i așa că, cu cît devine mai odios față de cetățeni, acționînd în acest fel, cu atît are nevoie mai mare de paznici numeroși și fideli?... și mulți voluntari, spune el, îi vor veni repede în ajutor dacă le va plăti o soldă bună" (*Statul*, 567 d). Și, abordînd problema și sub aspect economic: „Este evident că se va întreține din fonduri străvechi, ca și tovarășii lui de ospăț, curtezanii și curtezanele sale. Înțeleg, poporul îl va întreține pe el și curtea lui" (*Statul*, 568 c). În sfîrșit, conchide rezumîndu-și judecățile în legătură cu poporul care, părăsind cetatea democratică se îndreaptă către tiranie: „ca să evite fumul sclaviei deasupra capului omului liber, poporul cade în focul despotismului sclavilor, schimbînd astfel o libertate extremă și ordonată pe sclavia cea mai aspră și amară, sclavia sclavilor" (*Statul*, 569 b).

Deosebirea regimurilor. Problema deosebirii dintre diversele forme de regimuri l-a preocupat pe Platon încă o dată în dialogul *Politikos*. În timp ce în *Statul* sînt mai istorice și se potrivesc vieții politice a lumii grecești antice, astfel încît orice aplicare a lor înafara acestei lumi nu s-ar putea face fără adaptări, diviziunile din *Politikos* sînt mai teoretice și constituie punctul de plecare al distincției aristotelice clasice a regimurilor. Și în *Politikos* Platon distinge tipurile corecte de tipurile greșite de cetate. Se bazează pe singura cetate adevărată a ideii și apoi, avînd-o drept criteriu, studiază în calitate de imitații mai bune sau mai rele toate celelalte forme de cetăți reale. Pentru a defini cetatea corectă, spune: „Cetatea adevărată este prin excelență și numai aceea în care conducătorii sînt oameni cu adevărat și nu în aparență învățați; dacă conduc după lege sau fără lege, dacă sînt ascultați de bunăvoie sau nu, dacă sînt bogați sau săraci, nu există nici un motiv pentru care vreunul din aceste lucruri să fie luat în considerație" (*Politikos*, 293 c).

Pentru toate cetățile reale, copii ale celei adevărate, Platon enunță următoarea lege: „Trebuie ca cetățile de acest fel, dacă vor să imite cît se poate mai bine cetatea cea ade-

Scanned with OKEN Scanner

vărată, să nu facă nimic niciodată — odată stabilite legile — care să contravină literei scrise și obiceiurilor naționale" (*Politikos*, 300 e, 301 a). Deci, ceea este indiferent pentru cetatea ideală, căci în ea nu există reguli pozitive, pentru aceste cetăți e indispensabil. Respectarea legilor este criteriul de bază în descrierea de calitate și valoare dintre ele, indiferent de distincția bazată pe constituirea formală a puterii. Așadar, cetățile se împart în cetăți ale dreptului și în cetăți rele.

Excepție făcînd întotdeauna cetatea ideală, după deosebirile lor formale, există trei feluri de cetăți: monarhia, în „care domnește unul singur", cetatea „unui număr restrîns", adică a celor bogați, și cetatea „celor mulți". Acestea se vor împărți conform respectării legilor. Mai întîi, monarhia va fi *regală*, „dacă un singur om conduce conform legilor, imitînd" pe conducătorii cetății corecte; va fi, dimpotrivă, *tiranică*, și monarhul va fi tiran, „nu se conduce nici conform legilor, nici obiceiurilor". Apoi cetatea numărului restrîns de oameni, în care bogații care domnesc imită cetatea corectă, respectînd legile, trebuie să se numească *aristocrație*; „atunci cînd nu se respectă", cetatea trebuie să se numească *oligarhie*. Și, în sfîrșit, cetatea celor mulți, *democrația*, trebuie să fie de două feluri, conform respectării sau nerespectării legilor, chiar dacă nu se intitulează diferit.

Cît despre valoarea unor astfel de cetăți, după consecințele pe care le are fiecare respectare sau nerespectare a legilor, se poate face următoarea distincție axiologică: monarhia, atunci cînd funcționează conform unor legi bune este „cea mai bună dintre ele; fără lege însă, este cea mai proastă și mai greu de locuit" (*Politikos*, 302 e). Cetatea numărului restrîns de oameni, datorită faptului că se află între monarhie și democrație este moderată și în aspectele ei bune și rele. Cît despre democrație, iată ce crede Platon: „cetatea celor mulți e slabă în toate, fără vreo putere întru bine sau rău în comparație cu celelalte, și asta pentru că puterile sînt împărțite între toți; de aceea, dintre toate formele de guvernămînt legale, aceasta este cea mai proastă, dar dintre cele care nu respectă legea, este cea mai bună" (*Politikos*, 303 a).

Scanned with OKEN Scanner

VII

Comparaţii cu cetatea platonică. În istoria filosofiei nu găsim nici un punct de comparaţie pentru cetatea lui Platon. Se fac desigur adeseori comparaţii între cetatea platonică şi o serie de cetăţi imaginare pe care mulţi au vrut să le constituie intenţionînd să imite cetatea platonică în antichitate şi în timpurile moderne. Nu ni s-a păstrat nici o astfel de cetate din antichitate. Cele mai vechi cetăţi din timpurile moderne sînt *Cetatea soarelui* a lui Campanella, *Utopia* lui Thomas Morus, cancelar al lui Henric al VIII-lea, şi *Atlantida* lui Bacon. Totuşi, asemănarea dintre cetatea platonică şi toate aceste cetăţi imaginare este doar exterioară. Nici una nu se bazează, precum cetatea platonică, pe vreun principiu absolut, nici una nu-şi are propriile temelii filosofice. De aceea, în istoria spiritului cetatea platonică trebuie să rămînă incomparabilă. În privinţa anumitor elemente ea poate fi comparată doar cu teoria cetăţii a lui Hegel. În aceste două teorii politice există un punct comun: cetatea apare în amîndouă ca *o dezvoltare a spiritului în istorie*, ca ţel suprem al acestuia, ca realizare a ideii şi întruchipare a raţiunii. De aceea, pentru amîndoi filosofii nu individul, ci cetatea constituie dacă nu unicul atunci ţelul final şi principal al istoriei; pentru fericirea indivizilor nu există cetăţile, ci indivizii care singuri nu au independenţă, ci trăiesc pentru edificarea a ceea ce este absolut valoros, a cetăţii. Astfel, pentru ambii filosofi viaţa morală nu se desăvîrşeşte în individ, morala nu e individuală. În filosofia dreptului şi a cetăţii, amîndoi includ morala. Morala lor este element al vieţii cetăţii.

Această legătură dintre Platon şi Hegel clarifică într-un fel disputata problemă a legăturii cetăţii platonice cu realitatea. Această legătură a fost înţeleasă în multe feluri. Unii au socotit cetatea platonică o idee, un principiu călăuzitor; alţii au văzut-o mai aproape de istorie fără a înceta vreodată să fie ideal, deci irealizabil; alţii au considerat-o ca pe ceva ce se poate realiza, ca pe un ideal ce poate fi vizat de un politician al realităţii, şi, în sfîrşit, alţii au interpretat-o aşa cum ne este ea dată în ansamblul ei, valabilă secole de-a rîndul pentru toate popoarele şi pentru toate timpurile, iar

Scanned with OKEN Scanner

alţii ca pe un ideal valabil pentru o singură epocă, realitatea clasică greacă.

Cetatea platonică drept model. Cetatea lui Platon nu e *idee*. Ideea este golită de orice conţinut real, pe cînd cetatea platonică este o lume anumită, definită de conţinutul ei. Cetatea platonică este o idee realizată în istorie, este realizarea ideii de dreptate. Dacă în teoria platonică despre cetate există ceva ce este idee, aceasta este dreptatea, şi nu cetatea însăşi. Dar cetatea platonică nu este şi o realitate temporală, istorică. Ea se bazează pe ceva absolut, pe raţiune, pe bărbaţii superiori care o întruchipează. Izvorăşte aşadar din raţiune, din lumea ideilor. La rădăcina ei se află ideea ; nu poate să trăiască fără ea. Ea se sprijină pe ipoteza imposibilă din punct de vedere istoric, conform căreia ideea devine realitate, este întruchipată de oameni istorici.

Dar dacă cetatea platonică nu este nici unul din aceste lucruri, atunci ce e ? Platon o numeşte *model*. Dar el numeşte şi ideile modele. Din această sinonimie nu trebuie să rezulte nici o confuzie. Modelul nu e întotdeauna idee. Spune Platon (*Statul*, 472 d) : „un pictor bun e cel care a pictat un model, omul cel mai frumos cu putinţă".

Este evident, aşadar, că nici modelul nu poate să însemne ideea ; omul cel mai frumos, care este pictat de pictor nu e niciodată o idee, ci reprezentare concretă a ideii. Astfel, cea mai frumoasă cetate, pe care o pictează filosoful, nu e şi ea realizare a ideii, ci o construcţie ideală conformă cu ideea. Cetatea platonică este aşadar un model, ceva plasat *între* idee şi realitate. Este înrîurită de idee, dar e totodată ceva concret, şi ca ceva concret are şi un anume conţinut ; acest anume conţinut înseamnă însă întotdeauna cunoaşterea realităţii. Cetatea platonică este aşadar ceva amestecat. Dar chiar dacă este ceva care nu e idee, ea l-a făcut conform ideii, conform exigenţei ideii şi, de aceea, ca şi ideea cere ca realitatea să trăiască după modelul ei.

Cetatea platonică şi realitatea. Cetatea platonică e mai specifică decît ideea. Ea este ideea specificată, individualizată, ideea care şi-a însuşit conţinutul istoric pe care i l-a dat Platon. Şi Platon a alcătuit acest anume conţinut încercînd să armonizeze datele realităţii istorice cu legea dreptăţii, cu

ideea. Aceste date istorice sînt realitatea vieţii greceşti din vremea lui: „Dar cum, cetatea pe care vrei s-o întemeiezi nu va fi grecească? Neapărat, zise el" (*Statul*, 469 e). Folosind expresiile lui Hegel putem spune că cetatea platonică nu este ideea ca ceva absolut ci este momentul dialectic al ideii, momentul ideii caracteristic lumii greceşti. Chiar Hegel scrie despre Platon: „Platon nu e omul care să se piardă în teorii abstracte şi principii. Spiritul său esenţial a recunoscut esenţa şi a exprimat esenţa. Şi această esenţă nu poate fi decît esenţa lumii în care trăia el, esenţa unui singur spirit care trăia în el aşa cum trăia şi în Grecia. Nimeni nu-şi poate depăşi epoca. Spiritul vremii sale este şi spiritul său. Greutatea constă în a-l recunoaşte după conţinut." Conform acestor idei ale lui Hegel, în spatele societăţii de fenomene istorice care alcătuiesc cetăţile greceşti, există o esenţă permanentă şi adevărată. Această esenţă a fost exprimată prin cetatea platonică. Cetatea platonică este conceptul esenţial al *polis*-ului grecesc, este *polis*-ul grec în realizarea lui de ansamblu, care în realitate nu se întîmplă niciodată. Astfel, cetatea lui din această sferă istorică are şi calităţi şi defecte.

Dominaţia raţiunii obiective a ideii, disciplina elementului individual conform măsurii clasice şi legii întregului — iată calitatea ei de bază. Ignorarea spiritului subiectiv, înăbuşirea elementului individual sub obiectivitatea întregului, iată punctul ei greşit, aşa cum arată în continuare Hegel. „Faptul că indivizii acţionează nu din respect şi datorie faţă de instituţiile cetăţii, ale patriei, ci din propria lor convingere, că în urma unei reflecţii morale iau o hotărîre care-i va înrîuri, acest principiu al libertăţii subiective este posterior, este principiul epocii moderne. Acest principiu a pătruns şi în lumea greacă, dar în calitate de principiu distrugător al cetăţilor greceşti şi vieţii greceşti." Acest principiu este inaugurat de sofişti în Grecia antică. Este negarea obiectivităţii socratice şi platonice a raţiunii şi, bineînţeles, totodată, principiul care dislocînd cetatea greacă a zdruncinat viaţa poporului grec. „El a însemnat distrugere, scrie în continuare Hegel, pentru principiul spiritului subiectiv, pentru că spiritul grec, cetatea, legile nu erau pregătite şi nici nu era posibil să se pregătească pentru ca să accepte acest principiu. Acestea două (deci spiritul grec şi subiectivitatea) nu

Scanned with OKEN Scanner

sînt omogene. (Ca să folosim termeni hegelieni, nu aparţin aceluiaşi moment dialectic al mersului spiritului.) Şi de aceea (atunci cînd a pătruns principiul subiectivismului) a trebuit ca morala şi obiceiurile greceşti să moară. Platon a recunoscut şi conceput aşadar spiritul, esenţa lumii acestuia şi a exprimat-o cu următoarea menţiune specială: că a vrut să respingă acest principiu al subiectivităţii şi să-l facă imposibil în cetatea lui." Acestei încercări trebuie să-i atribuim şi faptul că el alungă din cetatea lui pe oamenii cei mai liberi, pe poeţi, care reprezintă prin excelenţă spiritul de subiectivitate. În această încercare îşi are de asemenea cauza interzicerea oricărei iniţiative individuale, chiar şi în viaţa particulară, absorbţia totală a individului înafara obiectivităţii.

„Dar Platon trebuia să caute şi să reuşească, zice Hegel, tocmai acest lucru. Trebuia să exprime spiritul, esenţa epocii sale; este tocmai ceea ce a făcut. Se aşază, aşadar, într-un punct de vedere esenţial, un punct de vedere care se bazează pe esenţa epocii lui. Este un punct de vedere doar relativ «esenţial», căci este doar un punct de vedere grec şi exclude în mod conştient principiul ulterior. Acesta este caracterul absolut şi general al idealului politic platonic şi el trebuie examinat sub acest aspect. Discuţiile bazate pe concepţii mai moderne, în legătură cu posibilitatea sau superioritatea unei astfel de cetăţi nu duc decît la opinii greşite. În cetăţile contemporane există libertatea de conştiinţă; fiecare individ are dreptul să-şi vadă de propriile lui interese. Ceea ce este totuşi exclus din idealul platonic."

Geniul conştiinţei istorice a lui Hegel clarifică, cu aceste idei, o problemă ce îngreuiază epoca noastră prin prezenţa ei, întrebarea dacă şi cum putem să ne referim în căutările politice contemporane la modelul cetăţii platonice.

VIII

Aşezarea cetăţii „Legilor". Dar teoria lui Platon asupra vieţii din cetate nu se limitează numai la construcţia cetăţii ideale; ea prezintă şi un stadiu mai apropiat de realitatea istorică. Cum dispoziţia lui sufletească l-a îndreptat către

Scanned with OKEN Scanner

activitatea politică, a vrut să facă o punte peste prăpastia care desparte cetatea ideală de cetatea greacă reală. Acesta este înţelesul cel mai adînc al dialogului *Legile*, şi el îi determină conţinutul.

Într-un paragraf din *Legile* este amintită cetatea lui ideală, în care nu există nici familie, nici proprietate, şi unde în loc de legi scrise există bărbaţi superiori, întruchipări ale ideii, şi ne spune despre ea: „Deci o astfel de cetate, fie că este întemeiată de zei, fie de copii ai zeilor, mai mulţi decît unul, ei o vor locui ducîndu-şi viaţa în veselie. De aceea, nici nu e nevoie să căutăm un alt model de cetate. Trebuie să ne oprim la acesta şi să încercăm să ajungem la ea, atît cît e cu putinţă. Dar această cetate, pe care încercăm noi s-o construim acum, dacă s-ar putea realiza vreodată, ar fi cea care e cel mai aproape de nemurire şi astfel ar ocupa locul al doilea. A treia cetate la rînd, dacă zeul vrea, o vom impune în realitate mai tîrziu" (*Legile*, 739 e).

Astfel ne apare scara ce uneşte ideea cu realitatea. Ideea de dreptate devine concretă în cetatea ideală şi irealizabilă a dialogului *Statul*. Pentru că această cetate se bazează pe premisa irealizabilă a bărbaţilor conducători. Platon stabileşte o altă cetate care nu se mai bazează pe premise ideale ci istoric posibile, dacă nu chiar existente. Această a doua cetate este istoric realizabilă, pentru că nu se bazează pe premisa ideală a bărbaţilor superiori; şi este desigur cea mai desăvîrşită realizare *posibilă* a ideii. Aceasta este cetatea din *Legile*. Din punct de vedere axiologic, se află mai jos decît cetatea bărbaţilor superiori, tocmai pentru că este mai aproape de realitate. Dar şi cetatea *Legilor* este ceva intermediar între realitate şi idee, aşa cum este şi cetatea ideală. Dar pe cînd cetatea ideală este totuşi o reflectare directă a ideii, este un moment al ideii însăşi, cetatea *Legilor* nu e un moment al ideii, ea aflîndu-se doar „foarte aproape de nemurire", adică de idee, fiind în acelaşi timp mai aproape de realitate. Dar nici aceasta nu este încă realizabilă *din punct de vedere istoric*, căci are nevoie de ajutorul unor fapte puternice, dar inexistente în realitate.

De aceea, şi această a doua cetate apare de asemenea faţă de realitate numai ca principiu călăuzitor, deşi ţine şi mai mult seama de imperfecţiunile şi slăbiciunile lucrurilor şi ale oamenilor. Astfel, Platon, în paragraful la care ne-am re-

Scanned with OKEN Scanner

ferit din *Legile*, nu a putut să se mulţumească cu această a doua cetate, odată ce voia să ajungă la realitate. Se gîndea să constituie şi o a treia cetate, cea direct realizabilă, care ar fi trebuit şi pe care ar fi dorit să o transforme în realitate. Acest proiect al lui nu s-a realizat.

Legile în cetatea „Legilor". Dacă în cetatea ideală nu e nevoie de legi sau de alte încătuşări pentru conducători, acest fapt se datorează prezenţei bărbaţilor superiori care, datorită cunoaşterii ideilor, fixează dreptul în fiecare caz, avînd ca unic criteriu raţiunea. În cetatea proastă există, dimpotrivă, legi multe şi severe. În cetatea *Legilor*, care se află între acestea două, trebuie să fie descoperită şi impusă măsura, care ar fi legat cele două elemente. Se stabileşte în felul acesta că vor exista legi, dar ele vor lăsa o anumită libertate celui care li se adaptează. În această cetate de mijloc nu va exista nici cunoaşterea perfectă a raţiunii, a dreptului adevărat, dar nici ignoranţa totală. Va exista posibilitatea cunoaşterii. De aceea, legile se vor stabili în aşa fel încît să nu fie impuse fără justificare celui condus. Înaintea fiecărei ordonanţe legislative va fi aşezat, aşa cum se va întîmpla mai tîrziu cu ordonanţele bizantine, un preambul, un fel de expunere introductivă în care vor fi explicate raţiunile pentru care se impune intrarea în vigoare a legii. Prin aceste preambuluri, Platon urmăreşte să dea viaţă literei moarte a legii şi să o transforme în instrument de educaţie a celor conduşi. Acestea vor fi legile în această cetate de mijloc.

Forma politică din „Legile". Platon are grijă să alcătuiască o astfel de formă politică, încît să asigure cît mai bine suveranitatea absolută a raţiunii. În cetatea *Legilor*, această suveranitate e imposibilă, căci lipseşte elementul bărbaţi superiori. Dar acolo unde este imposibilă prezenţa vie a spiritului obiectiv, nu e de dorit să dispară cu desăvîrşire subiectivitatea. E necesar ca în cetatea *Legilor* să li se dea o oarecare independenţă indivizilor şi să fie limitată suveranitatea şi jurisdicţia cetăţii. Trebuie aşadar ca legislatorul cetăţii, care e mai aproape de realitate, să lege aceste două cerinţe : cea de libertate a individului şi cea a suveranităţii nelimitate a cetăţii. Dintre formele de cetate

Scanned with OKEN Scanner

care există în realitate, primei cerințe îi corespunde democrația, celei de-a doua monarhia. Legătura dintre elementele democratice și monarhii va rezulta într-o formă superioară de cetate.

Astfel, cetatea *Legilor* își trage toate puterile de la popor. Ea consacră principiul pur democratic al suveranității poporului. Dar în mod opus tendințelor moderne, care consideră suveranitatea bazată pe viața poporului ca absolută și definitivă, Platon trece mai departe la fundamentarea acestui izvor al autorității. Mai presus și de voința poporului există o voință suverană mai puternică, voința legii. Numai prin lege și în calmul ei are putere voința poporului. Această voință primordială a legii nu poate fi nici atinsă, nici schimbată de popor. Iată elementul monarhic din organizarea cetății *Legilor*. Singură legea este monarh.

Individul în dialogul „Legile". Aceeași tendință domnește și în problema organizării sociale, aceea de a se lega spiritul obiectiv cu cerințele subiectivității. În organizarea cetății ideale a fost exclus total interesul individului : nu există familie și proprietate. În viața cetății proaste, interesul individual devastează totul și instituțiile sociale lucrează întotdeauna în interesul cîtorva indivizi. Dar în cetatea intermediară, există ca instituție atît familia cît și proprietatea. Este recunoscut așadar interesul și independența individului, dar totodată interesul individului este supus și la limitări stricte în așa fel încît să nu poată niciodată să devină mai puternic decît interesul întregului.

Premise materiale. Desigur însă că pentru întemeierea în acest fel a unei cetăți e nevoie de un teren propice. E nevoie de anumite premise materiale. Mai întîi, teritoriul trebuie să fie potrivit pentru o astfel de cetate. Nu trebuie să se găsească pe litoral ci în interiorul continentului. Marea îl îndreaptă pe om spre comerț și specula și astfel face mai dificilă educația lui morală și politică. E nevoie apoi ca și poporul să fie potrivit. La problema poporului potrivit Platon își exprimă îndoiala. Trebuie oare să fie acest popor o națiune unită prin origine comună, limbă și tradiții ? În acest caz, consacrarea noii legislații va întîlni rezistența tradițiilor și a instituțiilor în vigoare pentru această națiune

Scanned with OKEN Scanner

unită. Trebuie oare ca poporul acestei cetăţi să fie format dintr-o mulţime neunită? Atunci nu va exista rezistenţa tradiţiei, atîta vreme cît nu va exista nici o instituţie care să fie în vigoare uniform pentru întreg acest popor; dar nu va exista nici elementul psihologic care susţine în conştiinţa unui popor instituţiile şi moravurile. Platon nu dă nici o soluţie acestei îndoieli.

Înafara poporului potrivit mai e nevoie şi de personalităţile excepţionale care vor deveni primii legislatori şi conducători ai cetăţii. Şi Platon adaugă, întorcîndu-se la ideea lui îndrăgită, că ar fi probabil cel mai bine dacă un filosof ar colabora cu un suveran absolut.

Dar Platon merge mai departe şi în conceperea unor aspecte mai speciale. Cetăţenii din această cetate trebuie să fie limitaţi la număr. Numărul lor se va stabili după două criterii: mai întîi, cîţi poate să hrănească cu frugalitate spartană pămîntul cetăţii, apoi, de cîţi e nevoie pentru a face faţă atacului dinafară al unor eventuali duşmani. Platon ia un număr convenţional de 5 040 de cetăţeni pentru că e divizibil cu un număr mare de cifre. Cetăţenii din *Legile* sînt limitaţi la acest număr. Împarte corespunzător şi pămîntul cetăţii în loturi de valoare egală; fiecare cetăţean ia împreună cu familia lui cîte unul. Pentru ca să existe echilibru social, familiile nu trebuie să crească peste un anumit număr. Dacă cresc din întîmplare, cetatea trebuie să aibă grijă să îndepărteze pe cei care sînt în plus, constituind colonii şi provocînd emigrări. În felul acesta se păstrează corespondenţa dintre loturile fixe şi familii. Şi pentru ca să se păstreze sub alt aspect această corespondenţă, se stabileşte ca loturile să fie inalienabile. Proprietatea asupra pămîntului rămîne întotdeauna împărţită şi nu poate fi concentrată în mîinile unui număr restrîns. Există şi circulă monezi în cetatea *Legilor*, dar au valoare doar în interiorul cetăţii şi nu în întreaga Grecie. Se interzic cetăţeanului aurul şi argintul, care au desigur valoare peste tot şi afară de cetate. Numai cetatea poate deţine astfel de metale şi monezi care au valoare peste tot, pentru ca ea să le folosească în schimburi cu exteriorul sau ca să le dea particularilor care călătoresc cu permisiunea ei afară din cetate.

Împărţirea economică în clase. Şi totuşi, cu toate aceste limitări, se va produce întotdeauna o oarecare inegalitate de avere. Se vor strînge bani care provin numai din această circulaţie internă, a căror posedare e permisă fără limite şi se vor mai strînge şi alte bunuri economice mobile. Această inegalitate economică obligatorie limitată nu este doar acceptată de Platon, ci ridicată la rang de bază pentru o diviziune a cetăţenilor în patru clase, după avere. După clasa căreia îi aparţine, fiecare cetăţean va contribui cu bani şi servicii. Platon impune limite şi acestei posibile inegalităţi economice. Stabileşte o limită minimă pentru sărăcie şi o limită maximă pentru bogăţie. Limita minimă este lotul care i s-a dat fiecăruia. Limita maximă este de patru ori valoarea lotului. Tot ce se dobîndeşte dincolo de această limită nu poate să aparţină cetăţeanului şi devine proprietatea cetăţii. Situaţia proprietăţii fiecăruia este cunoscută conducătorilor cetăţii, căci ei o constată cînd împart cetăţenii în clase, după avere.

Teritoriul cetăţii are ca centru un singur oraş în care locuiesc toţi cetăţenii. Acest oraş trebuie să fie construit în mijlocul teritoriului. Este uşurată astfel şi cultivarea pămîntului. Dar pentru ca acesta să fie şi mai drept împărţit, fiecare lot va avea două părţi, una aproape, cealaltă departe de oraş. În acest fel e mai uşor să existe loturi de valoare egală şi nu se întîmplă ca un lot să fie doar cu pămînt neroditor, iar altul doar cu pămînt bun.

În cetate locuiesc în afară de cetăţeni şi *metecii*, adică străinii. Acestora li se acordă un permis de a rămîne în cetate pentru un timp limitat, cu condiţia de a practica un meşteşug folositor. Acest permis poate să ţină douăzeci de ani ; se poate însă ca el să fie şi prelungit. În afară de meteci există şi sclavii. Sclavii sînt folosiţi în treburile casnice şi pe cîmp şi în general în toate muncile manuale.

Munca ce aparţine exclusiv cetăţenilor este grija pentru cetate. Şi, subliniază Platon, deşi cetăţenii par inactivi, în realitate pe umerii lor cade sarcina cea mai grea, o sarcină ce n-ar putea nicicînd deveni secundară. De aceea, cetăţenii trebuie să i se dedice în întregime. Restul de muncă revine metecilor şi sclavilor.

Femeia în „Legile“. Aici femeile au o funcţie politică egală cu cea a bărbaţilor. Ele execută şi servicii strict civile

și militare. Trupele militare feminine sînt limitate la apărarea teritoriului, atunci cînd armata de bărbați se găsește înafara teritoriului. Căsătoria este obligatorie pentru toți în vîrstă de 30 pînă la 35 de ani. Obligația începe pentru femei de la 26 de ani. La această vîrstă oamenii trebuie să se căsătorească ; este vîrsta cea mai bună pentru procreație, care este prescrisă de legi în această cetate. Regimul de viață în comun, care este instituționalizat în cetatea ideală, nu e valabil și în această cetate ; ceea ce există și are caracter obligatoriu sînt mesele în comun.

Educația în „Legile". Și educația devine mai blîndă și mai puțin rigidă. Rămîne desigur preocuparea primă și cea mai importantă, ca și în *Statul*. Diferă doar metoda. Și aceasta pentru că aici nu cetatea este cea care exercită direct și exclusiv munca de educație, ci și în mare parte familia, mereu în conformitate cu regulile instituționalizate de cetate, în așa fel încît să fie menținută unitatea spiritului și o direcție comună. Această direcție nu diferă de aceea dată în *Statul*. Principala diferență stă în aceea că aici grija pentru educație, evoluînd între limite mai largi, se extinde la toți cetățenii, nefiind limitată la cele două clase originare, ca în *Statul*.

Conducătorii în „Legile". Principala diferență dintre cele două cetăți platonice se vede în compoziția organismelor lor. 37 de apărători ai legii alcătuiesc organul principal al puterii politice. Ei veghează la respectarea legilor, ei controlează situația averilor cetățenilor și, în conformitate cu acestea, îi așază în una din cele patru clase. Odată ce aici conducerea se bazează pe principiul suveranității poporului, apărătorii legii sînt aleși din mulțimea de cetățeni. Alegerea lor se face după o procedură complicată, sînt electori toți aceia care și-au satisfăcut serviciul militar. Ei aleg 300 de cetățeni și apoi, dintre aceștia, printr-un al doilea vot, din cei 300 sînt distinși 100. Urmează un al treilea vot, pentru a fi ales din aceștia din urmă cei 37 de apărători ai legii.

Acești apărători ai legii sînt asistați de un corp de consiliu format din 360 de membri. Fiecare clasă desemnează un număr egal de membri, adică 90. Și sistemul de alegere a acestora este complicat. Și aici se aleg mai mulți din fiecare

Scanned with OKEN Scanner

clasă şi sînt traşi la sorţi dintre acei care au fost iniţial aleşi cei care trebuie să devină membri ai corpului de consiliu. Acest corp se împarte în 12 secţii ; fiecare secţie este alcătuită din 30 de bărbaţi. În fiecare lună este de serviciu pe rînd cîte o secţie. Cît despre puterea judiciară, ea se exercită de către tribunale de compoziţii diferite. În prima fază a jurisdicţiei, tribunalele sînt formate din arbitri ; în a doua fază, din judecători aleşi prin tragere la sorţi de către cetăţeni ; şi, în sfîrşit, în a treia fază tribunalul este format din conducători ai oraşului, aleşi din ansamblul conducătorilor (*Legile*, 766 d, 956 b). Procedura faţă de tribunale este publică, la fel ca întotdeauna în Grecia antică.

Acestea sînt organele care exercită funcţiile cetăţii. Deasupra lor sau alături de ele, Platon din *Legile* instituie şi un corp care, fără a avea vreo funcţie, exercită un înalt control asupra organelor cetăţii. E vorba despre consiliul de noapte al cetăţenilor cu educaţie filosofică, ce se adună în fiecare dimineaţă să supravegheze ca nu cumva cetatea să devieze de la linia trasată prin lege, a virtuţii politice (*Legile*, 961 c).

Existenţa regulilor pozitive. Această linie este trasată aici de legi, pentru că întreaga cetate este constituită fără premisa ideală a existenţei bărbaţilor superiori. Această adunare nocturnă a cetăţenilor filosofi nu este altceva decît o palidă reflexie a ceea ce era în cetatea ideală : „Oamenii trebuie să trăiască potrivit legilor, altfel nu se deosebesc cu nimic de fiarele sălbatice" (*Legile*, 847 e). Acolo unde *nous*-ul, care nu poate fi sclavul sau supusul nimănui, ci doar al principiilor veşnice, nu poate să domine, există un singur substitut, legea : „de aceea trebuie ales un al doilea element, ordinea şi legea" (*Legile*, 875 e).

În acest dialog, Platon continuă cu formularea anumitor norme de drept public şi privat, care interesează mai mult istoria dreptului decît filosofia. Unele puncte din această legislaţie prezintă interes şi pentru teoria generală a dreptului şi se cer reamintite.

Teoria pedepsei. În legile penale, Platon urmează mai ales legislaţia etică. Dar el le sprijină pe o teorie a lui proprie despre pedeapsă, care îşi păstrează şi astăzi pe deplin

greutatea. Platon este primul care a formulat teoria prevenţiei generale şi particulare în cel mai limpede mod: „Cel care vrea să pedepsească în mod inteligent, ne pedepseşte pentru greşeala trecută — căci nu poate fi desfiinţat un fapt împlinit — şi în vederea viitorului, în aşa fel încît cel vinovat să nu reînceapă şi nici altul care i-ar vedea pedeapsa" (*Protagoras*, 324 b). Oricine greşeşte trebuie pedepsit, nu din alt motiv, dar „pentru a împiedica răul nedreptăţii să devină cronic şi să facă sufletul perfid şi de nevindecat" (*Gorgias*, 480 a). Tocmai aşa este definită cu claritate ideea prevenţiei particulare. Dar Platon susţine simultan şi prevenţia generală, aşa cum se vede şi din paragraful următor: „Orice persoană pedepsită pe drept, trebuie să se îndrepte şi să profite de pe urma pedepsei sau să servească de exemplu pentru ceilalţi în aşa fel încît aceia, văzînd ce a păţit el, să se teamă şi să se îndrepte" (*Gorgias*, 525 b). Platon dezvoltă aceeaşi teorie şi în *Legile*, lucru care ne indică cît de ataşat era de ea. Criminalul trebuie pedepsit pentru a se preveni alte crime: „Nu pentru a plăti greşeala făcută — pentru că ceea ce a fost făcut nu poate să mai fie refăcut — ci pentru ca în viitor vinovatul şi cei care îl văd pedepsit să urască sincer nedreptatea şi să se elibereze pe cît posibil de această slăbiciune" (*Legile*, 934 a).

Tehnica legală în „Legile". Dar Platon în această ordine de idei abordează un subiect foarte important care nu se referă decît la dreptul penal, ci în general la acordarea dreptului. În aplicarea dreptului, legislatorul fixează altceva, dar judecătorul care specifică voinţa legislativă, iarăşi altceva. Unde trebuie să se oprească legislatorul şi unde trebuie să înceapă judecătorul? Pentru Platon, care este în totală cunoştinţă de cauză, pentru că legislatorul nu poate să prevadă toate eventualităţile vieţii şi formulează neapărat numai definiţii concrete, cărora vrea să le supună toate cazurile ce se ivesc, într-un pat al lui Procust, ideal ar fi, după cum ştim, să nu existe reguli consfinţite prin lege şi fiecare caz să fie rezolvat de raţiunea conducătorilor. Dar cum astfel de conducători ideali nu există aici, în *Legile*, şi este totuşi nevoie de legi, trebuie ca acestea să se limiteze la reguli generale, care să lase o mare libertate de iniţiativă judecătorului. Lucrul acesta se întîmplă pentru că în cetatea *Legilor*

se presupune că judecătorii participă la raţiune şi au un caracter integru. Dacă ar trebui să se legifereze pentru cetăţi în care tribunalele sînt „perverse şi mute", deci în care se judecă pe ascuns şi mai rău, care nu sînt mute şi „pline de larmă precum teatrele, toţi urlînd în gura mare şi criticînd fiecare orator în parte" şi unde judecă pasiunea şi nu raţiunea, atunci legislatorul, ca să prevină ceea ce ar fi şi mai rău, ar trebui să prevadă în detaliu şi în legi pedepsele şi toate tipurile de ratificare (*Legile*, 876 b). Astfel, pentru cetăţile reale, care nu sînt desfrînate din punct de vedere moral, legile sînt obligatorii, acele legi care, pentru ca să nu contravină dreptăţii, trebuie să fie foarte largi, să adapteze întreaga ordine a cetăţii la varietatea infinită a vieţii sociale.

Şi aici, ca şi în teoria despre pedeapsă, Platon se arată mai modern decît mulţi teoreticieni ai dreptului, fie ei şi din secolul XX.

Dreptul privat. Şi în sfera dreptului privat, Platon este animat de concepţii care se apropie foarte mult de cele de astăzi. În afară de principiul ei tradiţional, conform căruia toate contractele care nu contravin ordinii publice obligă chiar dacă au fost formulate, fără a fi scrise, Platon abordează toate relaţiile dreptului privat din punct de vedere social. Ignoră individualismul extrem al secolului XIX. De aceea, proprietatea e funcţie socială. Ea există mai întîi de toate pentru colectivitate. Pentru colectivitate există şi moştenirea. Ceea ce spune Platon e caracteristic : „Aşadar, eu, legislatorul, declar că voi nu dispuneţi aici de voi înşivă, nici de aceste bunuri : voi şi ele totul aparţine ansamblului naţiei (*genos*) voastre, celei de ieri şi celei de mîine ; şi mai ales cetăţii îi aparţin naţia şi bogăţia voastră" (*Legile*, 923 b). Cît de departe ne aflăm de individualismul dreptului de mai tîrziu şi cît de aproape de concepţiile care încep să domnească astăzi ! Iată contribuţia lui Platon şi în acest domeniu.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XII

TRADIŢIA PLATONICĂ

Vechea Academie. După moartea lui Platon în anul 347 î.e.n., a preluat conducerea Academiei Speusippos, nepot al lui Platon şi unul dintre corifeii şcolii. După opt ani, acestuia i-a urmat Xenocrate. Cam prin 314 î.e.n., lui Xenocrate i-a urmat Polemon. Lui Polemon, care a deţinut conducerea şcolii pînă în anul 270 î.e.n., i-a urmat Krates, şi acestuia, Arkesilaos, cam prin 260 î.e.n.

Odată cu Krates, în anul 260 î.e.n., se încheie şi viaţa vechii Academii, şcoala care a avut cel puţin intenţia să continue cu o concepţie relativ ortodoxă, învăţătura platonică. Odată cu Arkesilaos începe *Academia medie* care deviază de la tradiţia platonică în puncte esenţiale şi se leagă de tendinţele filosofice care s-au dezvoltat în epoca elenistică, mai ales scepticismul şi parţial stoicismul.

Speusippos, Xenocrate şi alţii de pe lîngă ei, care nu au devenit conducători ai Academiei, ca Heraclid din Pont, Filip din Opountios, Eudoxos din Cnid (astronom vestit), dar care erau discipoli personali ai lui Platon, nu par a fi adăugat nimic nou în sfera filosofiei sociale din învăţătura lui Platon.

Epinomis-ul, probabil operă a lui Filip din Opountios, deşi apare ca urmare a dialogului *Legile*, se ocupă cu alte subiecte şi nu conţine nimic esenţial pentru filosofia socială.

Secolele următoare. Nu mai trebuie subliniat faptul că filosofia platonică nu s-a stins odată cu Academia. Spiritul

Scanned with OKEN Scanner

ei, conceptele ei de bază, s-au păstrat vii în decursul tuturor secolelor următoare. Amestecate cînd cu ideile stoice, cînd cu cele pitagorice, conceptele platonice se răspîndesc în toate direcţiile şi cuceresc sub o formă nouă un loc principal în primele secole ale erei noastre. Le găsim în textele apologeţilor creştinismului, a acelora dintre ei care nu au considerat filosofia greacă opusă esenţei creştinismului. Le găsim la baza filosofiei neoplatonice în *Eunadele* lui Plotin. Astfel, atît filosofia creştină cît şi cea laică a primelor secole din era noastră îşi au izvorul în Academie.

Nu mai e nevoie să subliniem ce importanţă are Platon în timpurile moderne. În Renaştere renaşte şi platonismul şi, prin Hegel şi Schelling, tot aşa după cum mai tîrziu prin cercetările istorice exhaustive în legătură cu opera lui, Platon devine incontestabil personalitatea proeminentă a filosofiei mondiale. Dacă vrem sau nu, dacă sîntem conştienţi sau nu, de douăzeci şi patru de secole gîndim în parte în mod platonic. În Platon îşi au izvor principalele forme ale investigaţiei filosofice. O astfel de suveranitate asupra spiritului universal şi în general asupra felului de a gîndi al omului şi-ar mai putea reclama doar încă două personalităţi, dar nu la aceleaşi proporţii : e vorba de Kant şi Aristotel care, aşa cum vom vedea, cu toată construcţia originală a sistemului său filosofic — e vorba de cel din urmă filosof citat —, păstrează o legătură profundă cu învăţătura celui căreia i-a fost mare învăţăcel şi tovarăş de elită.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XIII

VIAŢA ŞI OPERA LUI ARISTOTEL

Biografia. Aristotel a stat 20 de ani pe lîngă Platon, din 366 pînă în 346 î.e.n. Cînd a venit la Academie avea 18 ani. Înainte trăise în regiunea lui natală, în Stagira din Halkidikes, legată strîns de Grecia de sud, şi probabil şi la Pella, la curtea lui Amyntas, al cărui medic era tatăl lui, Nikomachos. Avem informaţii foarte puţine şi vagi în legătură cu vîrsta la care a venit la Academie şi cu educaţia tînărului Aristotel din acest răstimp. De asemenea, puţine informaţii avem şi în legătură cu prima lui şedere la Atena. Cunoaştem totuşi climatul spiritual în care trăia şi care, desigur, dacă nu i s-ar fi potrivit, nu l-ar fi ţinut timp de douăzeci de ani la Academie. De aceea, toate referirile surselor ulterioare la puternice opoziţii personale ale lui Aristotel faţă de Platon, sau chiar la un comportament urît faţă de Platon, nu pot fi de fapt demonstrate. Desigur, în acest interval Aristotel începuse să-şi dezvolte propriile idei filosofice ; desigur, trebuie să se fi ivit păreri diferite în domeniul teoretic, precum şi îndoieli, lucru care se întîmplă în toate şcolile filosofice, de nicăieri însă nu reiese că ar fi lipsit o legătură morală adîncă între magistru şi învăţăcel şi o legătură de prietenie a celui de-al doilea cu cercul Academiei. Aristotel, ori de cîte ori respinge în scrierile sale părerile lui Platon, o face întotdeauna cu un vădit respect. Dealtfel, nici n-ar fi rămas legat de Academie pînă la moartea lui Platon dacă nu i-ar fi legat un sentiment profund. Mai bine decît oricare invenţie ulterioară, relaţiile dintre aceşti doi mari oameni sînt expri-

mate de cîteva versuri care, după cea mai autorizată părere, aparţin lui Aristotel. Vorbeşte despre Platon ca despre un om : „Pe care cei răi nu au dreptul nici măcar să-l laude / căci el a fost singurul sau primul om de pe pămînt care a demonstrat / că se poate să fii totodată bun şi fericit".

Desigur, chiar în această perioadă, Aristotel începuse să strîngă imens de mult material pe care şi-a bazat apoi scrierile ştiinţifice.

Faptul că nu el, care era mult deasupra tuturor celorlalţi, a fost ales după moartea lui Platon conducătorul şcolii, ci Speusippos, nu trebuie pus pe seama neînţelegerii dintre el şi Platon, ci pe seama unor motive foarte banale. Speusippos era nepotul şi moştenitorul lui Platon şi, în calitate de moştenitor, devenise şi proprietarul grădinilor lui Academos în care funcţiona şcoala. Dealtfel, Speusippos era şi mult mai în vîrstă decît Aristotel.

Apoi faptul că, după moartea lui Platon, Aristotel pleacă de la Atena împreună cu unul dintre cei mai fideli discipoli ai lui Platon, Xenocrate, la arhontele din Atarneus, Hermias, care aparţinea şi el cercului Academiei, arată că Aristotel nu se despărţise de acest cerc. Rămîn acolo amîndoi cam 3 ani, pînă cînd căderea şi moartea lui Hermias îl obligă să părăsească teritoriul eolian. Atunci, se stabilesc pentru o scurtă perioadă la Mytilene şi se pare că acolo a primit Aristotel în 342 î.e.n. invitaţia de a se duce la curtea lui Filip, ca să preia educaţia lui Alexandru. Onoarea unei asemenea alegeri se explică prin legăturile sale de rudenie cu curtea Macedoniei şi probabil şi prin faima sa. Alexandru avea atunci 13 ani. Desigur, trebuie să fi fost mai matur decît sînt de obicei copiii la această vîrstă, lucru pe care ni-l arată intrarea lui în afacerile publice, cîţiva ani mai tîrziu. Timp de trei ani, mintea teoretică cea mai mare poate a tuturor timpurilor îl educă pe cel mai mare om al acţiunii. Anumite aspecte şi nu cele mai puţin importante ale geniului lui Alexandru se datoresc cu siguranţă învăţăturii strălucite pe care i-a dat-o Aristotel şi care se va întrerupe atunci cînd Alexandru, în vîrstă de aproximativ 17 ani, începe să ia parte activ la războaiele succesive pe care le ducea atunci tatăl lui. Din păcate, nu avem nici o informaţie în legătură cu această istorică ucenicie a lui Alexandru pe lîngă Aristotel.

Scanned with OKEN Scanner

În scurtă vreme, Alexandru devine împărat și pornește la cucerirea lumii. Aristotel nu mai are nici un motiv să rămînă în Macedonia și astfel, în 335 î.e.n., se reîntoarce la Atena unde înființează *Liceul*, propria sa școală. În grădinile acestui gimnaziu obișnuia să predea, plimbîndu-se în sus și în jos. Astfel, discipolii săi au fost numiți filosofi peripatetici, „cei de la plimbare". Dimineața își adresa învățătura unui cerc restrîns de inițiați în filosofie ; după-amiaza preda unui cerc larg probleme la îndemîna tuturor. Astfel, învățătura lui se împărțea într-una exterioară și alta interioară, adresată publicului. Își continuă activitatea didactică timp de 12 ani. Tot în acești ani pare să-și fi scris aproape întreaga operă, care a ajuns pînă la noi. Sînt ani de fecunditate spirituală, care probabil nu s-au mai văzut niciodată în viața vreunui alt om. Această operă este întreruptă de moartea lui Alexandru și de ridicarea Atenei împotriva dominației macedonene. Aristotel, ca prieten al lui Alexandru și a vice-regelui din Antipatros devine ținta demagogilor și este nevoit să se refugieze la o proprietate a sa din Halkis, pentru a-și salva viața. A trăit acolo un singur an însă. În 322 î.e.n. cade pradă unei boli de stomac care îl chinuia se pare de multă vreme.

Cu moartea lui Aristotel intrăm în cea de-a treia și ultima perioadă a filosofiei grecești.

Scrierile. În timp ce ni s-au păstrat aproape toate operele lui Platon, din imensa operă a lui Aristotel a rămas pînă la noi numai o parte din cărțile ce alcătuiau baza învățăturii lui de la Liceu, o parte așadar din cărțile lui didactice — și acestea într-o asemenea stare încît nasc neîntrerupt probleme filosofilor. Desigur, aceste cărți didactice ne permit să avem o imagine aproape completă a sistemului său filosofic și constituie împreună cu toate bănuitele reconstituiri ulterioare și retușuri, cu toate golurile, una dintre cele mai însemnate realizări ale omului. Am pierdut însă multe opere pe care le publicase chiar el și pe care le considera ca finite din punct de vedere al autorului, așa cum sînt dialogurile. Am pierdut în felul acesta posibilitatea de a-l cunoaște alături de marele filosof și pe marele scriitor. Căci, în antichitate, Aristotel era considerat datorită acestor opere unul dintre scriitorii cei mai rafinați în expresie. Cicero spunea că scrierile lui

Scanned with OKEN Scanner

nu sînt numai remarcabile prin conţinutul lor, ci şi pentru elocvenţa lor aproape de neimaginat şi graţia formei (Cicero, *Topicele*, 1, 3). Dar textele didactice ale lui Aristotel se disting printr-o altă virtute, de asemenea semnalată de Cicero (*Despre invenţiune*, II, r. 6) ; este *brevitas*, densitatea, conciziunea stilului. Să adăugăm şi precizia ; daruri primordiale ale stilului ştiinţific.

Scrierile ce ni s-au păstrat acoperă toate sectoarele ştiinţei în afară de matematică. Comparîndu-l pe Platon cu Aristotel, ceea ce e caracteristic este faptul că ştiinţa care la Platon ocupă primul loc, fiind ştiinţa non-sensibilului, matematica, nu ocupă acelaşi loc la Aristotel, care se consacră cercetării întregii lumi sensibile.

Am putea să împărţim operele aristotelice care ne-au rămas în următoarele categorii : a) scrierile de logică, care sînt numite de obicei cu un singur cuvînt *Organon* ; b) scrierile metafizice dintre care reprezentative sînt *Prima filosofie* şi *Despre suflet* ; c) scrierile fizice ; d) scrierile *Poetica* şi *Retorica* ; e) scrierile referitoare la filosofia practică. În acestea din urmă este cuprinsă filosofia lui etică şi politică. Îşi dezvoltă etica într-o lucrare intitulată *Etica nicomachică*, care trebuie să i se atribuie în întregime. Mai există şi retuşări ulterioare ale acestei lucrări, aşa-numita *Etica lui Eudemos*, probabil compusă de un elev al lui Aristotel, Eudemos, şi *Marea Etică*, care constituie şi ea o retuşare a învăţăturii etice a lui Aristotel, bazîndu-se pe *Etica lui Eudemos*. Toate aceste lucrări sînt însă contestate şi sînt întotdeauna nesigure. Rămîne sigură superioritatea din toate punctele de vedere a *Eticii nicomachice*.

Urmează *Politica*, care nu s-a păstrat în întregime şi care conţine filosofia politică a lui Aristotel. Există multe elemente de filosofie politică în *Etica nicomachică* şi în *Retorică*. Cu toate că lipsesc părţi principale ale acestei lucrări, cu toate că o împărţire corectă a celor care s-au păstrat este aproape imposibilă, împreună cu *Statul*, *Politikos* şi *Gorgias* ale lui Platon, *Politica* lui Aristotel trebuie considerată ca cea mai mare operă de politică şi filosofie socială a tuturor timpurilor.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XIV

ONTOLOGIA LUI ARISTOTEL

I

Punctele comune între Platon și Aristotel. Dacă pentru a-l înțelege pe Platon trebuie să pornim de la Socrate, cu atît mai mult trebuie să pornim de la Platon pentru a-l înțelege pe Aristotel. Deosebiri izbitoare între Platon și elevul acestuia, dar în afara teoriei filosofice pure, au creat impresia foarte răspîndită, întărită desigur de diverșii susținători ai diferitelor tipuri de empirism, cum că teoriile acestor doi filosofi sînt opuse. La Vatican se găsește una dintre cele mai importante compoziții ale lui Raphael — *Academia din Atena.* Platon este înfățișat acolo cu privirea ridicată spre culmile sălașului celest al ideilor, în timp ce Aristotel, cu privirea întoarsă către pămînt studiază realitatea terestră. Faptul că Aristotel a fost și un mare cercetător empiric al științelor particulare, al celor fizice și istorice, mai ales în ultima perioadă a vieții sale, și apoi faptul că cele mai multe dintre operele sale care ni s-au păstrat, aparținînd în cea mai mare parte ultimei perioade a cercetării speciale pozitive, tratează subiecte pozitive, empirice și ale științelor particulare, nu-l împiedică pe Aristotel să fie în domeniul filosofiei, în afara și deasupra oricărui fel de empirism, un *logocrat* pur, un metafizician.

Dar dintre toate teoriile logocratice predate pînă la el, cea care domină în punctele esențiale gîndirea lui este desigur teoria magistrului său. Îl vom distinge mai întîi pe Aristotel ca discipol al lui Platon. Și de aici vom purcede la deosebiri, obiecții și noi poziții ale filosofului, poziții care par

Scanned with OKEN Scanner

însă a-l continua pe Platon și ale căror baze se găsesc întotdeauna în cadrul problemelor lui Platon. Nu trebuie să pierdem din vedere coeziunea spirituală internă a vieții filosofice a omenirii, o coeziune atît de puternică, încît ne obligă să spunem că după Platon trebuia să vină neapărat, cum a și venit dealtfel, Aristotel.

În filosofia greacă, ca și în cea universală, se face o distincție fundamentală între ceea ce *se vede* și între ceea ce *este* și fără să se vadă, *este înțeles*. Ceea ce se vede este ceea ce apare simțurilor noastre. Ceea ce este doar înțeles poate să fie ceva material, doar un element insesizabil pentru simțuri, un principiu asemănător curgerii neîntrerupte ascunsă în spatele mobilității relative a fenomenelor, sau asemănător stabilității ce se ascunde în spatele curgerii lor relative, în sfîrșit, o ființă care e dincolo de lucruri, e veșnică, la limita materiei după Democrit, sau dincolo de materie, imaterială, idee, la Platon. Aristotel pune la baza gîndirii sale distincția platonică fundamentală dintre elementul inteligibil, finit, și cel sensibil, infinit, schimbînd numele ideii, al finitului în formă, și cel al infinitului determinat de idee în materie, așa cum convenea țelurilor lui.

La Platon ideea, genul, elementul inteligibil constituie principiul creator și cauza ființelor. În privința acestui principiu, care este probabil cel mai hotărîtor pentru teoria lui despre lume, Aristotel rămîne platonician. Formele ei sînt cauzele primordiale ale ființelor, o formă superioară este primul mobil al lumii.

Dar identitatea de vederi a celor doi filosofi nu se oprește aici. Caracteristica formei este universalitatea, este invariabilitatea. Are tot ceea ce trebuie pentru a fi obiect al cunoașterii. „Nu se poate știință fără universal" (*Metafizica*, 1086 b 5). „Nu se pot defini decît universalul și forma" (*Metafizica*, 1036 a 28). Și aceasta pentru că obiectul cunoașterii nu poate să fie „non-universalul", rezultat al simțurilor, fluid și întîmplător, ci ceea ce ne dă inteligența: „Căci tot ce este sensibil e în mișcare și moare" (*Metafizica*, 999 a 4). „Nu se poate face știință cu simțurile" (*Analiticele secundare*, 87 b 28). „De aceea nu există nici o definiție și nici o demonstrație a substanțelor sensibile individuale" (*Metafizica*, 1039 b 27).

Numai inteligenţa ajunge la cunoaştere prin concept. Dar conceptele pe care ni le dă ştiinţa au drept caracteristică necesitatea, obiectivitatea şi generalitatea. Materia nu poate fi cunoscută separat de vreo formă. De fiecare dată cînd am gîndi-o, am distruge-o cu o anume formă. Materia în sine este necunoscută (*Metafizica*, 1036 a 8).

Cum ideea la Platon, adică elementul inteligibil, este obiectul cunoaşterii, tot aşa şi la Aristotel elementul inteligibil este obiectul cunoaşterii. Putem avea doar „definiţia" formei. Iar definiţia este conceptul întregit de obiect. Astfel, şi Aristotel exclude percepţia ca instrument al cunoaşterii. Percepţia nu putea să fie instrument al cunoaşterii pentru Aristotel, căci cunoaşterea obiectului înseamnă cunoaşterea cauzelor lui. „Numai dacă cunoaştem cauza credem că ştim cu adevărat" (*Analiticele secundare*, 94 a 20). Dealtfel, de aceea „îi credem pe oamenii de artă mai învăţaţi decît pe oamenii experienţei, căci unii cunosc cauza, ceilalţi nu" (*Metafizica*, 981 a 25). Percepţia nu poate niciodată să distingă cauza ; ea este opera judecăţii şi prin urmare şi a formei ei complexe, a conceptului.

Conceptul este aşadar instrument al cunoaşterii iar conţinutul ei inteligibil şi obiectul cunoaşterii este forma. Cît de departe ne găsim de empirismul pe care atîţia „popularizatori" ai filosofiei vor să-l atribuie lui Aristotel. Cît de aproape sîntem, în punctele esenţiale, de Platon.

Diferenţele dintre ei. Desigur însă că de la un punct drumurile celor doi se despart.

Amîndoi concep ca distinct elementul sensibil de cel inteligibil, esenţa de fenomen, infinitul de finit, forma de materie ; nu acceptă însă amîndoi că acestea două ar putea să existe ca lumi separate. Platon acceptă această idee ; Aristotel o neagă. Generalul, forma, conceptul nu au altă realitate decît fenomenele concrete care le sînt materie şi conţinut. Ideea nu are existenţă independentă, aşa cum crede Platon, nu are vreo altă realitate în afara ansamblului de fiinţe concrete, a căror esenţă şi formă este. „E imposibil să desparţi esenţa de lucrul al cărei esenţă este" (*Metafizica*, 991 b 1). E imposibil să se despartă esenţa de lucrul al cărei esenţă e, ideea fiinţei a cărei idee este genul de fiinţă, forma de materie. Platon a despărţit aceste două

elemente şi, dedublînd în zadar, după părerea lui Aristotel, lumea, a creat lumea ideilor alături de lumea fiinţelor concrete, apoi a încercat desigur să lege aceste două lumi prin *participarea* fiinţelor la idee.

Critica adusă de Aristotel teoriei ideilor şi teoriei participării care este de nedespărţit de cea dintîi, e persistentă şi amănunţită în toate operele lui. Am putea spune că ea este punctul negativ de plecare al metafizicii lui. Principalele argumente împotriva ideii se bazează pe faptul că Aristotel acceptă, din punct de vedere ontologic, nu gnoseologic, ideea platonică. Pe această bază este firește de neconceput să avem idei ce nu au drept conţinut, aşa cum ar trebui să aibă, o esenţă reală atît vreme cît le vrem ca esenţe, sau dimpotrivă, să fie numai atribute, cum iarăşi ar trebui să fie, căci acestea sînt mereu mai generale faţă de subiecţii judecăţii (*Metafizica*, 1003 a 7). De neconceput este şi să avem idei pentru *fiecare lucru* care poate să devină obiect al ştiinţei (*Metafizica*, 9906 11—15). Este de asemenea de neconceput ca, în timp ce ideea este creată independent, să fie totodată şi concept general ce conţine multe lucruri particulare. Ajunge să ne gîndim la problema esenţei fiinţelor din punct de vedere ontologic, pentru ca să vedem necesitatea obiecţiei aristotelice. „De fapt, ei consideră în acelaşi timp ideile ca esenţe universale, şi invers, ca substanţe separate şi ca lucruri individuale" (*Metafizica*, 1086 a 32). Putem să spunem acelaşi lucru şi despre multitudinea ideilor care determină acelaşi obiect real. Dacă ideea este esenţă, în înţelesul ontologic al acestui cuvînt, cum poate să existe această multitudine ? O multitudine care prin argumentul unui al treilea om devine infinită, căci dacă *Socrate* este raportat la ideea de *om*, atunci elementul comun general al acestor două concepte este un *al treilea om* (*Metafizica*, 999 a 2, 1031 b 29).

Nu putem discuta aici dacă această interpretare dată ideii este îndreptăţită de textele platonice, cel puţin de unele dintre ele. În respingerea aristotelică a ideii trebuie să avem în vedere, pentru a fi drepţi, faptul că adeseori nu este respins însuşi Platon ci evoluţia ideii platonice la Academie după moartea lui Platon. Noi luăm aici critica lui Aristotel ca pe un dat, ca pe un punct de plecare care ne ajută să pătrundem în teoria lui metafizică pozitivă. Trebuie să repetăm acelaşi lucru în privinţa teoriei participării în care

Scanned with OKEN Scanner

Aristotel se arată chiar mai sever: „A spune că acestea (ideile) sînt exemple și că celelalte lucruri participă la idei, sînt vorbe goale și metafore poetice" (*Metafizica*, 991 a 20).

Odată ce chiar locul acestor două elemente care constituie întregul lumii și legătura dintre ele sînt diferite de ceea ce preda Platon, lui Aristotel îi revine sarcina de a porni de la acest element fundamental al neînțelegerii, pentru a ne arăta că aceste două elemente, neexistînd separat, pot să existe împreună, și totodată pentru a ne arăta care le este locul și care sînt legăturile dintre ele în această coexistență. Aceasta este problema fundamentală a filosofiei aristotelice.

II

Materie, formă, esență. Pentru Platon esența și ființa constituie ideea. Tot ceea ce nu este idee este *non-ființă*. După Aristotel, *eidos*-ul, forma, sînt într-un fel esență și ființă. Dar ceea ce nu este *eidos* sau formă, adică materia, nu este non-ființă. Dacă ar fi fost non-ființă, atunci nu s-ar fi putut naște nimic din materie. Și totuși nașterea are loc și în interiorul materiei. Așadar și materia are în mod necesar un fel de existență. Și dacă nu există, poate să existe. Are posibilitatea de a exista, este *ființă în putere*, fără a fi ființă reală. Cuprinde în ea posibilități care îi permit, dacă sînt întrunite anumite condiții, să ajungă pînă la realitate. Și atunci nu va mai fi ființă posibilă, ci ființă reală.

Dar pentru ca să existe această evoluție către realitate trebuie ca ceva să acționeze asupra materiei. E nevoie de o acțiune care să ducă materia spre viață. Și această acțiune nu poate să provină decît din celălalt element cosmic, forma. În formă se află izvorul vieții, al materiei. Fără formă materia este elementul etern, nemișcat și imuabil, închis în sfera simplului posibil, este materia absolută, amorfă. Imediat ce ia însă formă urcă în sfera realului, a ființei. În măsura în care se formează, materia devine reală, se apropie de existența esențială. Dar deși la Aristotel materia nu mai este non-ființă și a devenit o non-ființă cu posibilitatea ființei, o ființă posibilă, totuși ca materie de sine stătătoare nu este esență, nu este ființă reală.

Scanned with OKEN Scanner

Cu această concluzie negativă în legătură cu materia ar fi fost de acord şi Platon cu Aristotel, deşi conceptul de posibilitate a fiinţei în putere îi este necunoscut, fiind o concepţie dintre cele mai însemnate care aparţin exclusiv lui Aristotel. Platon nu ar fi fost însă de acord cu o concluzie analogă în privinţa formei. Aristotel, la origine un platonician, fireşte nu neagă faptul că *eidos*-ul şi forma sînt fiinţă şi esenţă. Dar neagă independenţa acestei esenţe.

Dacă materia fără formă ar fi doar o posibilitate a materiei fără realitate, şi forma fără materie ar fi o acţiune căreia i-ar lipsi singurul lucru asupra căruia ar putea acţiona. Forma este cauza vieţii materiei ; dar cauza nu este înţeleasă fără rezultate, acţiunea fără obiect, care este materia. Fără materie, forma singură este desigur fiinţă din punct de vedere raţional, căci o putem *concepe* singură, dar acestei fiinţe îi lipseşte ceva, ceva fără de care nu poate să existe. „Forma şi *eidos*-ul nu sînt separabile decît în spirit" (*Fizica*, 193, b 4). Ea singură este o acţiune în gol, ceea ce pentru Aristotel e de neconceput. Este desigur fiinţă, dar numai *acţiune*, aşa după cum materia este fiinţă posibilă — deşi analogia nu este absolută, fiindcă Aristotel nu neagă esenţialitatea *eidos*-ului pur ; numai că nu poate să-l conceapă independent, singur, fără materie.

Din această cauză, ceea ce există cu adevărat, fiinţa reală, esenţa totală, se găseşte dincolo de ambele acestea, şi de fiinţa posibilă şi de cea activă, totdeauna în sinteza celor două, în coexistenţa lor necesară. Fiinţele reale sînt alcătuite atît din materie cît şi din formă, din materie formată ; ele sînt un *eidos* materializat, şi aceste fiinţe reale sînt cele adevărate, esenţa, ceea ce caută orice filosof şi pe care Platon a crezut că o găseşte în ideea pură. Astfel, dacă dorim să judecăm o fiinţă, va trebui neapărat să acceptăm aceste două elemente reunite în conştiinţa noastră, le vom gîndi împreună. În judecata noastră forma va lua locul atributului, iar materia pe cel al subiectului. Subiectul e acolo pentru a fi determinat, pentru a lua forme. „Ca şi în esenţe, ceea ce se afirmă în materie este acţiunea însăşi şi va fi la fel şi în celelalte definiţii" (*Metafizica*, 1043 a 5).

Fără subiect, atributul este o vorbă goală, care nu înseamnă nimic substanţial. Fără atribut subiectul este tot o

vorbă goală, ceea ce e cu totul de neconceput pentru conștiință.

Și odată ce sînt necesare cele două elemente, bineînțeles într-o anumită conexiune, pentru ca să existe o ființă, o esență reală, am putea, rămînînd credincioși formulelor aristotelice, să numim esențe și materia (într-un fel și ea o esență) și forma și sinteza lor : „Esența este totodată materia și *eidos*-ul și ceea ce rezultă din ele" (*Metafizica*, 1035 a 2). Vom numi materia esență sensibilă, forma o vom numi esență inteligibilă sau adeseori, „ceea ce trebuie să fie", după expresia aristotelică ; iar sinteza celor două care în sine e esență, *eidos* materializat, o vom numi pur și simplu *esență*, ființă adevărată (*Metafizica*, 1032 a 19, 1043 a 19, 1043 b 27, 1042 a 32, 983 a 27). În afară de cîteva formule divergente (*Metafizica*, 1029 a 27, 1087 a 1) credem că aceasta este redarea cea mai exactă a tezei aristotelice. Mai ales în privința expresiei „ceea ce trebuie să fie", Aristotel îl folosește ca pe un sinonim al *eidos*-ului (*Metafizica*, 1033 b 7), a definiției conceptului (*Metafizica*, 1030 a 7 și b 5).

Desigur, terminologia aceasta nu corespunde în toate textele aristotelice. În unele locuri materia are toate elementele esenței iar în altele Aristotel îi neagă deschis identitatea de esență. În unele locuri forma este esență, în altele este din nou combătută excepția platonică care identifică *eidos*-ul, adică forma cu esența. E totuși corect să acceptăm faptul că într-un fel fiecare dintre cele două, materie și formă sînt esențe ; esență la modul absolut nu este decît sinteza acestor două elemente.

Această soluție nu trebuie să ne surprindă gîndindu-ne că în ultimă instanță pentru Aristotel materia și forma ființei trebuie considerate într-un *lucru unic*, care atunci cînd este doar posibil este materie iar atunci cînd este doar în acțiune este formă dar care, cînd există în realizarea puterii și acțiunii, este unitatea sintetică a celor două. Forma și materia sînt două aspecte ale aceleiași ființe. „Materia ultimă și forma sînt unul și același lucru unic, una posibilă, cealaltă în acțiune... Căci fiecare dintre cele două elemente, cel posibil și cel în acțiune, e într-un fel un lucru unic" (*Metafizica*, 1045 b 17). Fără această sinteză nu poate exista nici o ființă. Ființele se nasc din această sinteză.

Mişcare şi naştere. Un lucru care se naşte nu se naşte din nimic ; şi de aceea e greşit să plasăm naşterea lucrurilor în lumea non-fiinţei. Dealtminteri, ceva ce s-a născut, nu s-a născut aşa cum era înainte, căci atunci nu se schimbă nimic, nimic nu devine. Pentru ca să existe naştere, trebuie să aibă loc o schimbare. Iar o schimbare trebuie să fie în sfera fiinţei. Ceva care există într-un fel va exista acum şi într-un alt fel. În general însă sînt două moduri de existenţă, numai existenţa posibilă şi existenţa în acţiune. De aceea naşterea nu poate exista decît acolo unde o fiinţă posibilă devine fiinţă în acţiune. Şi pentru că fiinţa posibilă este materie şi fiinţa în acţiune este formă, există naştere peste tot unde materia capătă o formă. Naşterea este trecerea fiinţei de la posibilitate la realitate prin luarea unei anumite forme. Este tocmai această mişcare.

Esenţa există acolo unde se reunesc materia şi forma. Dar acolo unde are loc această sinteză există mişcare şi naştere. Acolo *se nasc* fiinţele. Aceste fiinţe care se nasc şi care se vor distruge în mod necesar, fiinţele lumii reale, sînt esenţa căutată de filosof. Numai ele există şi dincolo de ele nici ideile, *eidos*-urile, formele, nu au existenţă independentă, cum credea Platon. Nici materia înainte de a lua o formă nu avea nici o existenţă, fiind numai o posibilitate de existenţă. Din lumea ideilor, esenţa care există cu adevărat, se mută nu în lumea sensibilă ci în lumea amestecată, după expresia platonică, în lumea în care coexistă inteligibilul şi sensibilul, ideea şi infinitul, forma şi materia.

Această lume a fiinţelor reale se găseşte între materie şi idei. Imediat ce acestea două se amestecă, se naşte ceva perisabil şi trecător, realitatea în care există o alternanţă de forme : naştere şi distrugere.

Materia ca „substrat". Orice naştere presupune ceva care se naşte, orice schimbare — şi aceasta este naştere — presupune ceva ce se schimbă, adică ceva care să fie subiectul în schimbare, subiect al schimbării. Dar însuşi subiectul schimbării nu se poate schimba. Dacă s-ar schimba şi el n-am mai putea spune : s-a schimbat această fiinţă. Ar fi vorba atunci de o altă fiinţă, nu ar mai fi *aceasta*. Ca să spunem „aceasta s-a schimbat" trebuie ca „aceasta" să rămînă şi doar identităţile sale să se schimbe. Ca să spunem

Scanned with OKEN Scanner

„aceasta a devenit" trebuie ca „aceasta" să fi existat ca ființă posibilă și să fi devenit ființă în acțiune; căci dacă „aceasta" nu e cea care din ființă posibilă a devenit ființă în acțiune, nu putem spune că „aceasta" a devenit. Acest „aceasta" este acel ceva stabil care își schimbă doar formele. Este acel ceva care ia forma, sau care acceptă formele unele după altele. Dar cea care ia forme este materia. Materia este elementul veșnic, stabil, necesar în stabilitatea sa pentru ca să existe devenire a lucrurilor reale, pentru ca să existe esența. Acest element stabil care rămîne întotdeauna, oricît și-ar schimba ființele forma, se numește în limbaj filosofic *substratum*; noi putem însă foarte bine să-l numim cu termenul aristotelic de *hypomenon* (substrat), ca să nu folosim un termen mult uzitat și în alte cazuri, adică *hypokeimenon* (subiect). „El fiind stabil în toate situațiile de naștere putem observa, dacă ne uităm, necesitatea ca ceea ce este creat să fie un subiect" (*Fizica*, 190 a 13). „La o examinare apare clar că esențele și tot ceea ce există în mod absolut vine de la subiect" (*Fizica*, 190 b 1).

Din perspectiva acestui element nașterea heracliteană diferă esențial de cea aristotelică. La Heraclit, după Aristotel, (*Metafizica*, 1010 a 14) pentru ca ceva care s-a născut să existe, nu trebuie să existe ceva care este, nu pot fi înțelese schimbarea și mișcarea întregului, fără să existe ceva care se schimbă. Heraclit nu cunoștea tocmai „subiectul".

În timpurile noastre, Bergson a fost cel care a încercat să stabilească devenirea fără substrat. Nu cred însă că el a zdruncinat principiul conform căruia fără substrat nu poate fi concepută de către gîndire devenirea. Altfel se pune problema dacă puteri iraționale ale sufletului pot să conceapă în mod diferit devenirea.

Forma ca principiu creator. Dar pentru devenire e tot atît de necesar ca și materia, și celălalt element, cel care provoacă devenirea și care mișcă *eidos*-ul, forma. Și acest alt element este veșnic. Formele nu devin... „Este evident că forma pe care ar trebui să o numim *eidos* sau altfel în domeniul sensibilului, nu devine, că aici nu există devenire" (*Metafizica*, 1033 b 5).

Ca și ideile, formele sînt increate, nenăscute. Nașterea este o formare a materiei de către o formă. Dacă forma nu

ar fi nenăscută, ci ar trebui să se nască, atunci pentru ca să se nască ar trebui să se găsească o altă formă care ar fi deja materia formării sale. Deci în mod necesar ar trebui să existe cel puţin o formă înaintea oricărei naşteri. „Dacă nu există nimic veşnic, nu există nici naştere posibilă pentru că ar trebui ca ceea ce se naşte să fie ceva, naştere a ceva şi ca ultimul dintre aceste lucruri să fie increat" (*Metafizica*, 999 b 5). „Din această cauză e evident că actul este anterior puterii şi aşa cum am spus, un act preexistent întotdeauna altuia, pînă ajungem la actul primului mobil" (*Metafizica*, 1050 b 3; vezi şi 1049 b 3). Dar şi orice formă există înaintea fiinţei pe care o va alcătui atunci cînd se va uni cu materia. Forma este acel ceva care va deveni fiinţă. „Materia este ceea ce va deveni materie, *eidos*-ul" (*Metafizica*, 1070 a 5, 1033 a 24). Forma direcţionează naşterea, întîi va exista această direcţie şi pe urmă va fi posibilă naşterea. Desigur, acest lucru nu împiedică ca o astfel de formă să se fi născut cîndva. Dar ceea ce s-a născut atunci cînd se năştea, era materia unei alte forme superioare. Ca formă, forma nu poate să se nască.

Trebuie însă să înţelegem invariabilitatea formei şi sub un alt aspect. Forma ca *eidos*, concept, are caracteristica generalităţii. Desigur, atunci cînd forma se uneşte cu materia, forma devine în mod special forma unei anumite esenţe. Dacă o concepem însă independent de orice altfel de legătură, îşi pierde această specificitate şi e valabilă în general pentru orice conţinut posibil. Forma este raţiune, iar raţiunea este veşnică. „Raţiunea este un termen care semnifică ceea ce trebuie să fie" (*Topicele*, A 5).

Eternitatea materiei şi a formei. Dacă însă atît materia cît şi forma sînt veşnice, şi unitatea dintre ele e tot veşnică, căci ţine de natura materiei să tindă spre această unitate, aşadar spre naştere şi mişcare. „E cu neputinţă ca mişcarea să se nască sau să piară (căci există dintotdeauna) mai mult decît timpul, căci ceea ce este înainte şi ceea ce vine după nu pot exista dacă nu există timp" (*Metafizica*, 1071 b 6).

Înaintea fiecărei mişcări există neapărat o altă mişcare care va merge astfel înainte spre infinit. Desigur, această mişcare va exista în timp, pentru că nu se poate concepe nimic care, fiind înainte sau după, să fie în afară de timp.

Scanned with OKEN Scanner

De aceea şi mişcarea, aşadar devenirea, este veşnică, şi tot veşnic este şi timpul în care se desfăşoară. De aceea şi lumea în general este veşnică. Aristotel a fost primul care a spus că lumea este necreată. „Dealtfel, fiind veşnic, e nepieritor şi necreat" (*Despre cer*, I, 9).

Legătura dintre naştere şi participare. Naşterea, ca unitate dintre inteligibil şi sensibil, dintre formă şi materie, înlocuieşte participarea platonică. Aristotel a numit participarea metaforă poetică. O cercetare mai atentă a lui Platon ar arăta că participarea este ceva mai mult decît o metaforă poetică. Dar chiar dacă o acceptăm ca pe o metaforă poetică, rămîne sensul care se află la baza acestei metafore, acela că există viaţă acolo unde se unesc inteligibilul cu sensibilul. Dacă această unitate este participarea sensibilului la inteligibil, adică o posedare morfologică a sensibilului de către inteligibil sau dacă este unirea inteligibilului cu sensibilul într-o singură fiinţă, diferenţa nu este de esenţă ci ţine mai mult de importanţa mai mare acordată de fiecare dintre cei doi filosofi. Participarea bine interpretată nu vine în contradicţie cu gîndirea aristotelică ; aceasta din urmă nu este decît o formulare mai pozitivă, mai dezvoltată, mai concretă a conceptului de participare. Conceptul de participare, unul dintre cele mai profunde din gîndirea platonică este atît de legat de admiterea elementului ideal încît nu poate să lipsească din nici o teorie ideocratică, de orice nuanţă ar fi ea.

III

Esenţa, concretul. Acestea sînt elementele a căror sinteză constituie naşterea fiinţelor, mişcarea esenţei. Dar aceste fiinţe nu sînt nici numai materie, căci sînt conţinute de o formă, nici numai formă căci sînt umplute de o materie, sînt umplute de materie-formă şi de materie formată. Au şi o altă caracteristică importantă care decurge din însăşi natura lor : prin formă se desprinde o anumită materie din toată cealaltă materie care este cea fără formă sau cu o formă diferită. Forma defineşte, limitează materia şi o face ceva *concret*. Singură materia nu este niciodată concretă, e ceva ce poate să devină orice, poate mai ales să devină mult.

Scanned with OKEN Scanner

Dar şi forma singură nu este concretă, e ceva care poate să ia drept conţinut o materie oarecare ; şi dacă nu oarecare, cel puţin sînt multe elemente materiale pe care poate eventual să le formeze. Atunci însă cînd o formă ia drept conţinut o materie, cînd se săvîrşeşte această sinteză, numai atunci avem ceva concret şi diferit de orice altceva care există în lume. Nici o altă materie nu are aceeaşi formă, nici o altă formă aceeaşi materie. Avem o anumită materie care a primit o anumită formă. Ajungem la *concret*. Şi, după Aristotel, astfel trebuie să fie fiinţa adevărată, esenţa. „Noţiunea universală nu e o esenţă" (*Metafizica*, 1035 b 28). „Şi, într-adevăr, distinctul şi concretul par să fie mai ales caracteristica esenţei" (*Metafizica*, 1029 a 27). Aristotel exprimă concretul prin *tode ti* (acela) (*Categorii*, 2 b, 10).

Forma are caracteristica generalităţii. Devine specifică luînd o anumită materie. Materia este pentru formă *principium individuationis*. Dar şi în mod opus materia este ea singură ceva amorf şi nedefinit ; luînd formă este determinată, concretă. Sînt astfel, într-un anumit mod, şi formele pentru materie *principium individuationis*. Orice esenţă este *una* ; în existenţa ei are unicitate. Esenţă este orice fiinţă unică concretă.

Acesta este răspunsul lui Aristotel la această primă înîntrebare a oricărei filosofii, la care toţi filosofii, la fel ca şi el, s-au silit să răspundă. La întrebarea ce este ceea ce există cu adevărat, Socrate putem spune că a răspuns cu un concept. Ceea ce este cuprins în concept are existenţă esenţială. Ceea ce nu ni se dă prin concept este de neconceput şi necunoscut raţiunii. Şi ceea ce nu există pentru raţiune nu există nici în realitate, pentru că e mobil şi curgător, este non-fiinţă, cum o va numi mai tîrziu Platon. La „ce este" Platon va răspunde cu ideea ; există cu adevărat numai ceea ce corespunde stabilităţii absolute şi obiectivităţii raţiunii, înţelesul complet eliberat de fluiditatea şi relativitatea senzaţiei. De aceea, esenţa este fiinţa pur inteligibilă care se găseşte dincolo şi total despărţită de materie. Acolo unde există materie există non-fiinţa şi nu există esenţă pură. Fiinţele concrete care au şi materie, nu sînt esenţe. Esenţe pure sînt fiinţele concrete, cele care nu au materie şi există de aceea fără specificarea pe care o dă materia, în generalitatea lor nelimitată. La aceeaşi întrebare răspunde Aristotel, că materia

nu este altceva decît ființa concretă ; nu poate să fie decît asta, pentru că forma, ideea, în afara ființelor concrete nu poate să existe independent cum vrea Platon. Și știm din respingerea teoriei ideilor, cauzele pe care le scoate în evidență Aristotel. Astfel, în mod necesar esența nu poate fi decît amestecul dintre materie și formă, ființa concretă reală.

Esența, conceptul socratic și ideea. Dar cu acest răspuns într-un anumit fel, putem să spunem că Aristotel se reîntoarce la conceptul socratic, deoarece conceptul poate fi și concept de concret. „Ei credeau că lucrurile lumii sensibile luate unul cîte unul curg într-un flux perpetuu și că nici unul dintre ele nu rămîne stabil și că universalul le este străin. Socrate a pus bazele acestei gîndiri prin definiții, fără a distinge individualul de universal și a făcut bine că nu le-a deosebit" (*Metafizica*, 1086 a 37). Dacă ne gîndim că conceptul este raționament compus și că raționamentul este o determinare a unui subiect de către un atribut, paralela pe care vrem s-o facem este evidentă. Subiectul raționamentului este subiectul devenirii ființei, adică subiectul determinărilor speciale *hypomenon*-ul (substratul), cum spune Aristotel, materia. Atributul raționamentului este ceea ce desparte, determină, dă substratului caracterul său concret. Aceasta este forma. Deci conceptul este determinarea unei materii de către o formă. Dar esența aristotelică este chiar același lucru. Acest lucru este valabil mai ales pentru definiție, concept analizat, care constituie concepția completă a obiectului, cu toate diferențele lui, cunoașterea lui esențială, esența lui. „...Definiția (termenul definitoriu) înseamnă că se spune ceva despre ceva și că unul trebuie să fie materie iar celălalt formă". „Definiția înseamnă că se spune ceva despre ceva, unul trebuind să joace rolul materiei, iar celălalt al formei" (*Metafizica*, 1043 b 31).

Nici Platon nu ignora desigur concretul, care e infinitul conceput de finit, limitatul alcătuit prin participarea sensibilului la idee. Dar la Aristotel are loc o deplasare a greutății de la infinitate la finit, de la ideea generală la ființa concretă. Din momentul în care infinitul și-a pierdut la Aristotel independența, această deplasare devenea necesară. De acum înainte finitul, ideea, nu încetează să existe, dar există ca element pentru sinteza limitatului care este ființă unică.

Scanned with OKEN Scanner

Devenirea aristotelică și hegeliană. Această întoarcere a lui Aristotel de la generalitatea ideii la ființa concretă, reală, tendința de a se întoarce de la idee la realitate, la lumea lucrurilor concrete, iată pasul cel mai important pe care îl face Aristotel după Platon.

Această mișcare către concret apare într-o lumină deosebită atunci cînd o comparăm cu mișcarea dialectică a ființei la Hegel. Ființa în generalitatea ei nedefinită se leagă de non-ființă, care și ea este nedefinită și generală, și din sinteza acestora două, a lui „a fi" și „a nu fi" rezultă devenirea, care nu este nimic altceva decît trecerea lui „a nu fi" la „a fi". În mod analog, forma care este ființa reală se unește cu materia și această sinteză care se face prin luarea unei forme de către materie este geneza ființelor. Din această sinteză se formează ființele, care se nasc și, în consecință, se distrug : ființele reale. Dar această „devenire" corespunde lui „a fi concret". Nu este pur și simplu o ființă, *einai*, ci *tode einai*[1]; nu are numai *Sein* ci *Dasein*. „A fi concret" rezultă așadar din sinteza lui „a fi" și „a nu fi" hegelian. Același lucru se întîmplă și cu sinteza dintre formă și materie.

După Hegel ideea se desfășoară în viața temporală după dialectica momentelor ei. Acolo ajunge la desăvîrșire. Dar și *eidos*-ul lui Aristotel își găsește determinarea finală în același loc. La amîndoi înțelesul de bază al vieții este ideea, dar ideea în manifestarea ei concretă printre ființele concrete. Astfel, pentru amîndoi absolutul, să spunem raționalul, există în real, în timp ce pentru Platon și pentru Kant raționalul și idealul sînt în mod opus concepte pure, distincte. Cea mai mare neînțelegere cred, în cadrul idealismului, este aceasta : dacă vom uni ideea în mod indisolubil cu realitatea temporală sau dacă vom stabili între ele o prăpastie imposibil de trecut, oricîte poduri am clădi.

Desigur, nu trebuie să se creadă din cele spuse că Aristotel a gîndit vreodată dialectic legătura dintre formă și materie.

[1] „Este", „acela este".

CAPITOLUL XV

ENTELECHIE ŞI TELEOLOGIE

I

Naştere şi sfîrşit. Din moment ce fiinţa nu este forma ci concretul care rezultă din sinteza materiei cu forma, putem spune în mod paradoxal că pentru Aristotel fiinţa nu este ceea ce este ci ceea ce se naşte. Cunoaşterea a ceea ce s-a născut ne va da cunoaşterea fiinţei.

Tot ceea ce devine, devine *ceva*, urmează să devină ceva. Cunoştem acest ceva : este forma lui. Fiinţa devine în măsura în care ia formă. Posesiunea care rezultă din formă este naşterea ei. Naşterea nu poate să fie aşadar nimic altceva decît naştere pentru o formă, cum ar spune Platon, „naştere pentru esenţă". Fiinţa devine cea care trebuie să devină şi nu poate să devină altceva decît forma ei, atîta vreme cît aceasta şi numai aceasta îi e naşterea. Forma se prezintă aşadar ca mişcare teleologică, adică tinde să ajungă la capăt, la ţel, la sfîrşit, care este forma. Forma nu numai că este element al fiinţei şi al naşterii acesteia, ci tocmai elementul care direcţionează şi determină naşterea ei, fiind ţelul ei. Astfel, întreaga viaţă alcătuită din fiinţele reale concrete tinde în mod teleologic spre forme. Cauzele mişcării, ale vieţii sînt formale. „Natura acţionează întotdeauna *către un ţel*" (*Părţile animalelor*, 641 b 12).

Ţelul, perfecţiunea, este aşadar cauza motrice a fiinţei în naşterea acesteia. Fiinţele tind către ţel, către formă, către elementul lor inteligibil. Aceasta este mişcarea lor naturală.

Reacţia materiei. Dar cu toată puterea directoare a naturii inteligibile şi natura materială are propria ei putere. Ea poate să împiedice, să frîneze mişcarea fiinţelor către formă, mişcare naturală şi de aceea corectă. Supunerea materiei la formă nu se face fără opoziţii şi fără nereuşite. Dacă s-ar face toate în conformitate cu ţelul, dacă posesia materiei de către formă ar fi totală, atunci realitatea ar fi realizarea întregitoare a formei, a *eidos*-ului, a ideii. Elementul raţional ar fi totodată element real. Dar tocmai acest lucru nu se întîmplă şi de la el se formează scara de valori a diverselor fiinţe, după apropierea de forma lor specifică.

Această nesupunere a materiei se manifestă în două feluri: prin necesitatea naturală şi prin întîmplător; prin cele care se întîmplă în mod necesar din cauze care se găsesc în materia însăşi a fiinţelor şi sînt opuse celor care ar fi trebuit să se întîmple, dacă fiinţa ar fi corespuns cu natura ei inteligibilă; prin cele care nu se întîmplă în mod necesar, din cauze pe care le putem determina, pentru că rezultă din chiar natura materială a fiinţei, dar se întîmplă fără ca noi să le putem atribui unei raţiuni anume. În esenţă însă şi întîmplătorul este o cauzalitate a naturii materiale a fiinţelor. Amîndouă sînt „contingenţe".

Astfel, mişcarea forţelor este determinată de două forţe opuse, forma, ţelul şi materia cu necesitatea ei. Prima este cauza primă, cea de-a doua ar putea fi numită cu termenul platonic de cauză anexă (*synaition*). „Căci natura formală este mai importantă decît natura materială" (*Despre părţile animalelor*, I, 1, 640 b 28).

Cauza exprimă principiul care dă naştere mişcării; cauza anexă exprimă lipsa din materie a condiţiilor care ar fi fost necesare pentru a deveni ceea ce exprimă cauza, adică ceea ce trebuie să fie.

Pînă aici materia nu era prezentată ca ceva care, dacă există, există doar ca posibilitate. Din momentul în care însă este prezentată drept cauză anexă capabilă să împiedice naşterea spre formă, capătă desigur un caracter mai pozitiv, care face din ea ceva mai mult decît o simplă posibilitate. Dar această concluzie, oricît de necesar ar rezulta ea dintr-o distincţie între cauzalitate şi cunoaştere naturală a fiinţei care este teleologică, vine în contradicţie cu alte opinii ale lui

Scanned with OKEN Scanner

Aristotel, mai ales cu cele care izvorăsc atît din gîndirea lui gnoseologică cît şi din cea metafizică.

Cunoaşterea perfectă este cunoaşterea teleologică care îşi consideră obiectul ca pe ceva care tinde spre o formă sau care este un mijloc ce duce la un ţel. Numai pe această cale vom găsi primul principiu motrice care nu e altceva decît ţelul suprem al mişcării fiinţei. Dar de vreme ce cauzalitatea se află înafara acestei mişcări şi pînă la urmă ceva opus care o poate anula, este desigur necesar ca fiinţele să fie examinate şi din punct de vedere al necesităţii, pentru că altminteri pierdem din vedere raţiunile pentru care mişcarea fiinţei către ţel este pînă la urmă anulată. „Aşadar, natura se foloseşte uneori de *resturi* într-un scop util, dar nu trebuie să căutăm întotdeauna de ce ; se întîmplă ca, astfel de lucruri date fiind, multe altele să le urmeze în mod necesar" (*Despre părţile animalelor*). „Astfel, care e cauza unei eclipse, cum se întîmplă ea. Aşa ceva nu există, luna suferă pur şi simplu. De ce apare şi dispare lumina, pămîntul. Poate că nu există de ce pentru aşa ceva" (*Metafizica*, 1044 b 9). „Zeus nu răspîndeşte ploaia ca să crească recolta ci din necesitate" (*Fizica*, 198 b 18).

Întreg sistemul aristotelic, după cum vom vedea înaintînd este străbătut de această distincţie gnoseologică, atît în filosofia fizică cît şi în cea socială. Astfel avem cetatea justă şi alături de ea cetăţile după limitele materiale oferite de fiecare dată. Prima este cea determinată din punct de vedere teleologic, aşa cum făcea Platon în cetatea lui ; celelalte sînt cetăţile juste „prin contingenţă", în conformitate cu datele concrete care coexistă în materia lor, în timp ce ea tinde către ţelul ei ideal. Fireşte că perspectiva teleologică îşi păstrează locul predominant ; cealaltă perspectivă există mai mult ca să măsurăm distanţa care desparte de fiecare dată fiinţele de realizarea completă a principiului lor, adică a formei.

Fireşte că această realizare completă nu există niciodată în realitate, în lumea fiinţelor concrete. Viaţa înseamnă tocmai mişcare către această realizare ; realizarea completă este sensul ideal de referinţă care nu este niciodată atins, pentru că întotdeauna datele materiale vor împiedica într-un anumit punct această realizare. „Dacă există anume lucruri de artă în care ceea ce e corect şi-a atins scopul, în timp ce părţile gre-

şite au fost bine făcute în vederea unui scop dar nu au reuşit, la fel trebuie să se întîmple în natură, iar monştrii sînt greşeli de finalitate" (*Fizica*, 199 b 1). Întotdeauna fiinţele naturale sînt într-o anumită măsură împotriva naturii. Nici forma omului nu este în întregime realizată atîta vreme cît nu e posedată în întregime de raţiune. Fiinţele tind către forma lor; această tendinţă este ceva corespunzător dragostei platonice, căci forma, cauza vieţii şi a mişcării este chiar ea imobilă şi invariabilă în stabilitatea ei, căci: „A acţiona şi a suferi se află în cel care suferă şi nu în cel care provoacă suferinţa" (*Despre suflet*, 428 a 9); ea pune în mişcare materia; „o atrage către obiectul iubit" (*Metafizica*, 1072 b 3).

Acest principiu, orice s-ar spune special referitor la forma supremă, este valabil pentru toate formele vieţii.

Entelechia. Starea de perfecţiune, în care fiinţa îşi va fi realizat în întregime forma, în care îşi va fi desăvîrşit întreaga orbită a mişcării spre formă se numeşte *entelechie*, pentru că atunci fiinţa îşi are chiar sfîrşitul în ea însăşi, coincide cu forma ei. Astfel, fiecare fiinţă concretă are o entelechie concretă. În conceptul de entelechie se întregeşte conceptul de naştere care se opreşte acolo pentru că acolo devine ceea ce trebuie să devină. „Ceea ce este «posibil» tinde către entelechie" (*Fizica*, 257 b 7), iar fiinţa îşi opreşte, fireşte, acolo mişcarea. Prin conceptul de entelechie se desăvîrşeşte atît conceptul de fiinţă cît şi conceptul naşterii acesteia.

Alcătuirea teleologică a universului. Dar chiar dacă în mişcarea lor spre entelechie fiinţele concrete sînt esenţe, filosoful nu se poate opri la ele. Infinitatea lor aparţine unei lumi unitare şi trebuie să existe o legătură şi o ordine între ele. Ordinea a fost dată de forma de bază a gîndirii lui Aristotel, de teleologie, şi ea o moştenire, după cum se va vedea de la gîndirea platonică.

Aristotel observă că la fiinţe „natura principală" este forma, adică ţelul. Dar dacă acest lucru este valabil pentru orice fiinţă concretă, va fi valabil şi pentru întreg universul: „Dacă acest lucru se poate produce la un animal, ce îl împiedică să se producă în univers? Ceea ce se poate produce într-o lume restrînsă poate să se producă la fel într-una

Scanned with OKEN Scanner

mare" (*Fizica*, 252 b 24). Fragmentul nu face comparaţie decît cu organismele vii, dar fără îndoială s-ar putea extinde la orice fiinţă, oriunde există relaţia teleologică, în conformitate cu spiritul întregului paragraf.

Aşadar, între elementele care alcătuiesc universul va exista relaţia teleologică. Fiecare lucru va fi materie ce va exista pentru o formă, fiecare lucru este un mijloc în vederea unui scop ; şi un element care este scopul unui alt element poate deveni la rîndul lui mijloc, în vederea unui scop mai înalt. Fiecare formă devine neîncetat materia unei alte forme.

Această poziţie eşalonată izvorăşte în mod necesar şi din cunoaşterea aristotelică ; cunoaşterea înseamnă cunoaşterea formei, niciodată a materiei fiinţei. Cunoaşterea formei fiinţei însă, aşa cum am subliniat, înseamnă întoarcere la cauzele existenţei ei. Dar cauza existenţei formei unei fiinţe este iarăşi o formă. Însă forma este ţelul existenţei ei, este lucrul pentru care există. Încît cunoaşterea fiinţei înseamnă, în principal, cunoaşterea ţelului ei ; dar cunoaşterea ţelului ei nu se face decît prin cunoaşterea ţelului acestui ţel, adică a formei pe care o va avea deja ca materie acel prim ţel, prima formă a fiinţei. Totuşi, forma, care va avea drept materie o altă formă, va fi mai generală, va fi *genos*-ul (gen), în timp ce cealaltă va fi *eidos*-ul (specie). Ceea ce e formă va fi întotdeauna mai general decît ceea ce e fiinţă, pentru că fiinţa reală este aceea care, unindu-şi materia cu forma, face această formă concretă, adică mai specifică. Singură, forma este aşadar mai generală decît fiinţa a cărei formă este. Conform cu toate acestea, cunoaşterea este un sistem de forme care înaintează neîncetat de la cele particulare la cele generale. Şi pentru că formele sînt şi ţeluri în raport cu fiinţele pe care le posedă, cunoaşterea devine un sistem de ţeluri, un sistem teleologic. Ceea ce însă pentru cunoaştere este neapărat sistem teleologic, şi pentru realitate va fi la fel. Lumea este un sistem teleologic în care fiecare fiinţă e mijloc şi ţel ; este mijloc pentru unele fiinţe iar pentru altele ţel. Această analogie se limitează desigur la natura teleologică a cunoaşterii şi a lumii, pentru că în observarea ontologică a fiinţelor mijlocul nu este întotdeauna cel mai particular iar ţelul nu este întotdeauna cel mai general ; din acest punct de vedere, analogia nu este valabilă. Între fiinţele reale totuşi, ierarhia teleologică nu este pur şi

Scanned with OKEN Scanner

simplu de gen şi specie, nu este tipologică ci axiologică. Aristotel recunoaşte şi descrie adeseori ierarhia axiologică a fiinţelor şi e conştient de caracterul axiologic al acestei scări. „Animalele domestice au o natură mai bună decît animalele sălbatice ; dar e mai bine pentru toate animalele să fie supuse omului" (*Politica*, 1254 b 10).

Nu trebuie să confundăm ierarhia aceasta axiologică pe care o notăm aici, cu cealaltă, care există în orice fiinţă considerată în independenţa ei. Fiecare fiinţă îşi are forma ei concretă, pe care o realizează mai mult sau mai puţin bine. Cu cît o fiinţă este mai aproape de propria ei entelechie, cu atît este mai valoroasă din punctul de vedere al formei ei concrete, şi nu în comparaţie cu celelalte fiinţe, din punctul unitar de vedere al universului.

Primul motor. Această scară axiologică a lumii trebuie să aibă un capăt, un sfîrşit final, ceva care să nu mai poată deveni materia unei alte forme. Acest sfîrşit este necesar. Dacă nu ar exista o cauză finală în lanţul acesta al cauzelor, atunci întreg acest lanţ nu ar avea nici un suport. Toate cauzele intermediare motivează numai dacă ele însele sînt motivate. Nu motivează însă nimic dacă la sfîrşit sînt nemotivate. „Natura are un sfîrşit şi un pentru ce ; există o mişcare continuă a lucrurilor şi un sfîrşit al mişcării, este punctul ultim şi pentru ce-ul" (*Fizica*, 126 a 4 şi urm.).

Astfel, în mod necesar va trebui să acceptăm o cauză primă, o formă primă, care să stea la temelia universului. Dacă ea ar lipsi, viaţa ar rămîne fără sens, fără suport, ar fi imposibilă însăşi existenţa ei. Astfel, mişcarea şi naşterea fiinţelor depinde de o primă cauză motrice de care depinde pînă la urmă orice mişcare posibilă. Totuşi, o astfel de cauză primă a oricărei mişcări ar fi ceva imobil. Nu poate să fie ceva mobil, pentru că mobilul presupune o altă formă care îl va mişca în calitate de cauză motrice. Astfel, mobilul nu poate fi prin natura lui cauză primă, primul motor ; acesta din urmă va fi neapărat imobil (*Fizica*, 256 b 20). Imobilul totuşi este ceva care nu poate să aparţină lumii fiinţelor concrete, unde toate lucrurile devin şi se mişcă, nu poate să fie materie sau sinteză între materie şi formă, pentru că materia singură există numai ca posibilitate şi sinteza materiei cu forma este întotdeauna naştere şi mişcare, mutaţie de la posi-

bilitate la realitate, primirea unei noi forme de către o formă anterioară, astfel încît forma anterioară să ia, așa cum am spus, locul materiei față de cealaltă formă, pentru că ființa este „ceva dublu" și „face toate lucrurile să treacă de la ființa posibilă la ființa în acțiune" (*Metafizica*, 1069 b 15). Acest imobil va fi neapărat *formă pură*; numai ea există în sine și nu ca ceva care există ca premisă a existenței altui lucru. Așadar, avem ceva care este mișcat în permanență și nu mișcă niciodată, iar acest ceva este materia; și ceva care mișcă și este mișcat, iar acest ceva este lumea ființelor concrete; în sfîrșit, ceva care mișcă dar nu este mișcat, iar acesta este primul motor (*Metafizica*, 1072 a 23).

Acest prim motor este *unul*. Știm deja că mișcarea este veșnică, fiind conexiunea dintre două elemente veșnice, dintre materie și formă. Odată ce e veșnică va fi și continuă și fiind continuă constituie o unitate în univers, este unică. „Mișcarea este așadar continuă, ca și timpul" (*Metafizica*, 1071 b 9).

O mișcare presupune însă numai un mobil și un motor. „Căci principiul și prima dintre ființe e imobil și în sine și prin contingență, provocînd prima mișcare eternă și unică; pe de altă parte, pentru că e nevoie ca mobilul să fie mișcat de ceva și ca primul motor să fie imobil în sine, ca mișcarea eternă să fie provocată de etern, și unul de celălalt" (*Metafizica*, 1073 a 23). Și Dumnezeu este unul, dar și lumea este una, una e și natura.

Putem desigur să fărîmițăm natura în multe esențe concrete ale ființelor în sine, dar în măsura în care fiecare ființă de acest fel se stabilește ca mijloc și ca țel în ierarhia ființelor, în sistemul teleologic, e evident că ea poate să alcătuiască împreună o natură superioară, să dobîndească în unitatea lor o bază, o existență unitară, să devină *natura*, lumea care este mișcată unitar de primul motor, „ca un fel de viață pentru tot ceea ce există prin natură" (*Fizica*, 250 b 14).

Această unică mișcare veșnică este astfel singura acțiune necesară a primului mobil: este așa neapărat, prin însăși natura lui. Primul mobil are așadar în acțiunea lui caracteristica necesității. „Pentru că acest motor este ceva imobil, existînd în acțiune, nu poate fi decît cum este" (*Metafizica*, 1072 b 7).

II

Zeul ca gîndire a gîndirii. Unic, necesar, imobil, invariabil, intangibil pentru orice lucru care atinge lumea naşterii — pasiuni şi decăderi — formă pură, acţiune pură, superior desigur tuturor, acesta este Zeul. Dar acţiunea pură şi forma pură nu sînt altceva decît gîndirea. Toate celelalte nu au puritate absolută : sînt şi materie, sînt şi putere, sînt naştere. Gîndirea este imaterialul pur, inteligibilul. Orice funcţie practică şi creatoare, orice acţiune se referă la un scop care este deasupra ei ; astfel fiind, nu poate să existe prim motor, el însuşi fiind ţel final. De aceea, singura funcţie care se potriveşte cu primul motor este gîndirea pură.

Nu trebuie însă deloc confundată teoria primului motor, teoria raţiunii sfinte cu teoria raţiunii umane. Aici teoria este, atunci cînd o vedem ca realitate, ceva ce devine, o materie care ia forme. Tocmai această funcţie este gîndirea noastră. În raţiunea sfîntă teoria fiind acţiune veşnică, pură, trebuie să fi ajuns la entelechie ; trebuie ca materia ei să se fi identificat cu forma, numai atunci raţiunea este purificată, nu numai de orice este corporal sau chiar sensibil, dar şi de orice ar putea fi înţeles logic ca materie. De aceea zeii nu pot cunoaşte nici prietenia (*Etica nicomachică*, 1158 b 37).

Dar ce va cuprinde această teorie ? Ce va gîndi raţiunea, primul motor, Zeul ? Trebuie să gîndească ceva, pentru că altfel ar fi adormit. „Dacă nu gîndeşte nimic, dacă e ca adormit, cum ar putea fi slăvit ?“ (*Metafizica*, 1074 b 17). Dacă ar fi astfel, raţiunea sa nu ar putea să fie acţiune absolută, sursă de viaţă. Dacă însă ar gîndi ceva, gîndirea ei ar depinde de acest ceva, ar fi determinată de el şi atunci nu ar mai fi formă pură primordială, ar fi materia unei alte forme. „Dacă gîndeşte, dacă un alt lucru îl stăpîneşte... nu ar putea să fie substanţa supremă“ (*Metafizica*, 1074 b 18). Acest lucru ar fi imposibil fără pierderea specificului constituant, a principiului şi formei prime, a primului motor. De aceea, raţiunea nu poate să gîndească nimic care îi este exterior. „Este evident desigur că raţiunea gîndeşte în mod divin, gîndurile supreme, şi că nu se schimbă : schimbarea s-ar face în rău şi iată deja o mişcare“ (*Metafizica*, 1074 b 25). Va gîndi deci neapărat un obiect întotdeauna acelaşi şi care nu îi este exterior. Dar acest obiect stabil al gîndirii primului

motor nu poate să fie decît cel mai prețios și cel mai bun, nu poate să fie decît forma cea mai pură și acțiunea cea mai pură, și ea este însăși gîndirea. Gîndirea lui așadar va fi gîndirea gîndirii (*Metafizica*, 1074 b 34 ; N. și 1072 b 20). Numai atunci cînd forma pură are drept materie chiar forma pură, își păstrează și ea în realizarea ei puritatea absolută. Zeul este gîndirea gîndirii. Zeul ca rațiune își gîndește propriul eu, „se gîndește așadar pe sine" (*Metafizica*, 1074 b 33).

Totuși este acest lucru posibil ? Nu vor fi întotdeauna gînditul și gînditorul două lucruri diferite ? Întotdeauna, cu excepția unei singure situații : cînd știința și obiectul coincid, cînd coincide gîndirea cu existența, cînd e suficient ca un lucru să fie gîndit pentru ca el să existe, pentru că existența lui consistă în gîndirea lui, materia nefiindu-i necesară ; atunci cînd acțiunea înseamnă și realitate, atunci cînd „a ști și a face sînt unul și același lucru" (*Metafizica*, 1074 b 39). Atunci gîndit și gînditor coexistă, se identifică. Rațiunea „este o acțiune ce posedă rațiune" (*Metafizica*, 1072 b 23). Și tocmai asta se întîmplă atunci cînd rațiunea, conceptul, sînt conținutul rațiunii, al inteligenței. Conceptul nu este altceva decît rațiunea în conținutul ei. Așadar este totodată posibil și necesar ca primul motor să fie pură gîndire a gîndirii, acțiune veșnică și imuabilă, purificată de orice contact cu lumea materială.

Creînd gîndirea în entelechia ei supremă, motorul prim devine acțiunea cea mai pură care este totodată și contemplație ; prin ea ajunge la plăcerea supremă și la beatitudine, „în așa fel încît acțiunea lui Dumnezeu, superioară în beatitudine, va fi contemplată" (*Etica nicomachică*, 1178 b 21). „Fericirea completă e o acțiune meditativă" (1178 b 7). Pentru că acțiunea înseamnă plăcere (*Metafizica*, 1072 b 16). Dacă nouă, oamenilor, rațiunea ne dă, în momentul dominației și exaltării sale, adică în momentul acțiunii sale supreme, cele mai minunate plăceri, ne putem imagina care este plăcerea neîntreruptă și absolută a ființei, care deține, neîntrerupt și fără nici o greutate materială, rațiunea pură, supremul (*Metafizica*, 1072 b 25). Această plăcere neîntreruptă este fericirea sfîntă.

Scanned with OKEN Scanner

Legătura dintre Zeu şi lume. Astfel e Zeul, astfel trebuie să existe, atît cît există viaţă ; pentru că acţiunea lui, acţiunea pură, este viaţă. Aşadar raţiunea trăieşte şi există : „Căci activitatea spiritului este viaţă, spiritul este activitate" (*Metafizica*, 1072 b 27). Şi trăieşte în fericirea absolută a contemplaţiei pure. Dumnezeul, Zeul aristotelic este astfel despărţit obligatoriu de lume, pentru că orice contact al lui care i-ar fi exterior l-ar distruge, l-ar transforma în mişcare, în naştere, l-ar face să depindă de altceva, ar avea drept conţinut al gîndirii ceva inferior gîndirii însăşi, care este obiect suprem. Dacă totuşi zeitatea este absolut despărţită de lume, acest lucru nu înseamnă că lumea depinde de ea. Zeitatea ca formă superioară este şi ţelul suprem, ţelul final al universului. Întreaga viaţă nu este decît o mişcare veşnică spre acest ţel. Zeitatea, prin această poziţie a ei, îi conferă unitate : este unica şi prima raţiune a existenţei şi mişcării.

Însă pentru ca universul să fie în mişcare nu trebuie ca însăşi zeitatea să se mişte. Ea este formă, şi cum orice formă mişcă materia ridicînd-o de la posibilitate la realitate, tot aşa acţionează şi zeitatea. Forma în sine rămîne însă invariabilă şi imobilă iar materia găseşte numai în ea imboldul de a se mişca. Materia se mişcă erotic spre formă. Forma este punctul imobil şi impasibil care trezeşte dragostea, punctul spre care tinde dragostea. Astfel şi zeitatea, ca formă, „atrage ca obiect iubit" formele superioare iar apoi acestea le atrag pe celelalte (*Metafizica*, 1072 b 3).

Zeul lui Aristotel nu este creator şi autor. Dacă Zeul ar fi creatorul lumii, atunci lumea ar avea un început, căci ca oricare act şi creaţia ar ocupa un loc în timp. Dar materia şi forma şi naşterea fiinţelor sînt ceva care nu a început niciodată şi nu se va sfîrşi niciodată. Zeul nu a creat materia ci, în calitate de cauză motrice primă, o mişcă veşnic spre formă, creînd astfel fiinţele. Zeul este principiul motrice veşnic, cauza veşnică a existenţei veşnice a lumii şi ţelul veşnic al naşterii ei.

Zeul aristotelic şi binele platonic. Pentru sistemul aristotelic, Zeul este conceptul axial. El îi susţine toate elementele, întregindu-l. Ocupă acelaşi loc pe care îl ocupă în sistemul platonic ideea de bine, şi binele este principiul fiinţelor, ţelul lor şi către el tinde erotic viaţa. Cît timp rămîne forţă mo-

Scanned with OKEN Scanner

trice a lumii, forma, adică inteligibilul, elementul ideal prin care lucrurile participă la idee, cît timp, ca și ideea, forma este cea spre care tinde și trebuie să tindă erotic materia, adică non-ființa platonică, cît timp lumea este astfel constituită teleologic vom ajunge neapărat la o ființă finală, la o formă superioară, la o idee ultimă, care este și țelul ultim către care tinde erotic lumea. Acest țel ultim va fi necesarmente absolutul, cel pe care se sprijină toate celelalte, gîndire pură și esență absolută, fie că o numim bine, fie că o numim Zeu. Numai pentru că teologia aristotelică este platonică în esență, a putut Aristotel să devină filosoful care a susținut și dogma creștină, într-o epocă în care ideologia platonică, care se află la baza dogmaticii creștine, fusese uitată de cîteva secole.

Trebuie să ne întoarcem mereu la această înrudire dintre Platon și Aristotel, dacă vrem să-l cunoaștem pe Aristotel. Acesta din urmă nu s-a opus nici unui filosof atît de sistematic cum i s-a opus lui Platon ; și a făcut-o pentru că nici un filosof nu i-a fost mai aproape. Tocmai pentru că specia, ideea în cele mai multe dintre expresiile ei, este principalul subiect al gîndirii sale, a fost nevoit să i se opună atît de minuțios. Ideea însă se continuă neîntrerupt în sistemul său, chiar dacă are un loc schimbat. Aristotel este un idealist. Nu e nevoie ca cineva să accepte existența ontologică independentă a ideilor ca să fie idealist : e suficient să le accepte funcția logică și teleologică.

CAPITOLUL XVI

ORGANISM VITAL, SUFLET ŞI RAŢIUNE

I

Lumea aristotelică. Lumea aristotelică se prezintă ca un sistem teleologic de fiinţe concrete ordonate după valoarea formei lor. Valoarea formei este puritatea ei. Iar forma este cu atît mai pură cu cît este mai aproape de prima formă pură, de divin. Cu cît o formă se află mai aproape de forma care nu mai poate deveni materia altei forme, cu atît este mai pură şi mai valoroasă. Fiecare formă este astfel mijlocul unei forme mai valoroase care constituie ţelul ei. Pe această scară care cuprinde toate fiinţele, toată lumea, începînd de la materie care nu este niciodată formă şi ajungînd la o formă superioară care nu este niciodată materie, omul, ca oricare altă fiinţă, îşi are locul lui anumit. Ca să determinăm acest loc trebuie să-l examinăm chiar pe om. La om se aplică toate principiile aristotelice pe care le cunoaştem. Ca fiinţă concretă are independenţă esenţială şi de aceea este o sinteză între formă şi materie ; este totodată şi un microcosm, un sistem de mijloace şi ţeluri care, precum universul, culminează într-o formă supremă la care concurează toate elementele. Atunci însă cînd o fiinţă concretă devine microcosm, independent şi determinat teleologic, atunci el aparţine unei anumite categorii de fiinţe, fiinţele organice, *organismele.* Alături de teleologia cosmică apare astfel teleologia organică.

Conceptul de organism. Ce este un organism ? Aristotel este primul care transformă acest concept într-un concept conştient al gîndirii umane. Conceptul de organism nu este

numai bază pentru cercetarea lumii organice naturale ci și principiu metodologic fundamental pentru ipostazele independente înțelese din punct de vedere teleologic pentru sufletul individual, pentru societatea umană, pentru istorie și mai ales pentru univers conceput ca unitate. Organismul este produsul necesar al gîndirii teleologice, este realizarea în natură și, după cum vom vedea, este realizarea în istorie, a gîndirii teleologice. Trebuie mai întîi să cercetăm această natură logică pentru ca apoi să ajungem la înțelegerea organismului.

Există două moduri în care putem să gîndim relația dintre mijloc și țel. Putem, așa cum am făcut pînă acum, să considerăm, în sinteza dintre lume și Zeu, țelul ca pe ceva care îl depășește pe acesta din urmă. Aici, ființa își dobîndește finalitatea numai în relație cu altceva ; singură nu este considerată independentă, ci ca mijloc al unei alte ființe. Aici forma nu este dată ființei de una singură, să spunem marmurei sau bronzului ; ea le este dată dinafară de artistul care le lucrează. Marmura sau bronzul sînt doar mijloace pentru scopul stabilit de artist. Pămîntul nu e scop ; el este mijloc pentru realizarea scopurilor stabilite de germenul plantei. Dar și planta însăși poate fi concepută ca mijloc pentru animalele care se vor hrăni cu ea, iar animalele ca mijloace pentru viața omului. Orice lucru depinde în lume de ceva care îi este superior ; iar între ele se stabilește relația dintre mijloc și scop, relație teleologică ; orice lucru este înțeles ca scop care devine mijlocul unui scop superior. Așa, de exemplu, cuvîntul este materia propoziției și propoziția este materia capitolului etc. Singură, materia pură este doar mijloc, tot așa după cum Zeul este numai țel.

Pe de altă parte, putem să considerăm țelul ca pe ceva care există în înseși ființele luate izolat. Nu mai e nevoie aici să ne referim la o altă ființă ca să descoperim țelul unei ființe. Își stabilește singură țelul. Țelul seminței este de a deveni plantă, de a întregi dezvoltarea posibilă în ea. Planta este entelechia seminței. Dar sămînța și planta sînt chiar ființa în devenirea ei. Cuprinzînd astfel chiar propriul său sfîrșit, planta este independentă. În sămînța ei se află toate elementele care-i determină dezvoltarea, toate organele plantei care, încetul cu încetul, se formează pentru dezvoltare ; planta însăși în forma ei desăvîrșită este țel. Ființele

care pot să existe astfel în mod teleologic, independent și autonom de orice exterior, sînt *numai* ființele care aparțin naturii organice, care dețin *automișcare*, adică viață. Numai acestea cunosc determinarea interioară a formei, numai acestea își conțin propria entelechie. Numai din această entelechie putem să le înțelegem teoretic ca ființe independente. Nu ajungem la înțelegerea unui organism prin cunoașterea amănunțită a fiecărui element al lui, cunoaștere care urmează, firește, ordinea generațiilor ; numai atunci cînd vom raporta totul la forma determinată, la entelechie, la țel, astfel încît elementele vor părea rezultatul acestuia din urmă, numai atunci le vom înțelege ca elemente ale unui întreg, și numai această unitate organică a lor ne dă conceptul de organism (*Despre părțile animalelor*, 645 a 30).

Nu trebuie să confundăm această distincție a teoriei teleologice asupra ființelor cu o alta. Se întîmplă ca țelul unei ființe să fie dat dinafară, dar, din momentul cînd țelul este astfel dat, ființa devine independentă și organică pentru că țelul dat dinafară se incorporează în ea, și devin inseparabile. Ființa își găsește în ea însăși entelechia, *deși* țelul îi este dat dinafară. Acest lucru se întîmplă mai ales în cazul operei de artă. Țelul este *dat* pe de o parte de artist ; astfel, nu există o determinare interioară a formei, dar ar fi cu totul greșit să gîndim opera de artă doar ca pe un mijloc al unui alt țel exterior ei. Opera de artă își conține țelul, și ca organism natural este independentă. Lărgind acest concept, nu din punct de vedere naturalist, ci logic, putem să spunem că opera de artă este un organism pentru că este un întreg închis de mijloace și scopuri care culminează într-un sfîrșit care este înțelesul artistic unitar, forma operei. În acest sens, și cetatea și societatea și universul sînt unități organice. Dar nu e sigur dacă există la Aristotel în mod conștient această a doua distincție, care este concesia logică cea mai generală despre organism. În orice caz, nu știm să facă altundeva această distincție pe care am făcut-o noi mai sus.

Natura anorganică își ia întotdeauna din altă parte forma, țelul ; dar ființa se naște din materia anorganică fie că își conține scopul și formează un întreg închis, ca opera de artă care poate fi considerată independent din punct de vedere teleologic, ca un microcosm, fie că nu-și conține țelul și este considerată doar mijloc, fie că elementele ei

sînt considerate separat ca mijloace care au drept ţel o altă fiinţă.

Dacă orice fiinţă ar fi concepută independent, ca o materie care se raportează la o formă, relaţia dintre ele ar fi teleologică. Dar forma nu ar fi aici ţel de sine stătător; prin urmare, o astfel de fiinţă ar putea fi concepută independent, pentru că raţiunea ei o depăşeşte, în timp ce opera de artă, fără a fi un organism natural, este independentă, îşi conţine propria entelechie. La fel, cetatea, fără a fi un organism natural, aşa cum mulţi susţineau în mod greşit în secolul trecut, este desigur un organism moral şi spiritual de sine stătător, ceva care depăşeşte simpla unitate a părţilor luate izolat, fiind diferit de aceasta.

Am mai spune şi că un organism, *lato sensu*, în ipostaza lui concretă, conţine şi ideea de gen în manifestările ei sensibile luate izolat, în timp ce în natura anorganică un obiect concret nu conţine ideea de gen; o anumită bucată de pămînt nu e pămîntul, în timp ce o anumită plantă *este planta*. Aşadar e evidentă diferenţa care există între opera de artă şi cetate, care îşi iau dinafară ţelul, dar pentru a şi-l însuşi, şi natura anorganică pe de altă parte, care îşi ia ţelul dinafară dar nu poate să-l însuşească, şi de aceea ţelul îi rămîne exterior întotdeauna. Şi asta pentru că ţel înseamnă formă, iar forma înseamnă generalul, adică conceptul de gen care într-un organism rezidă în fiinţă.

Acestea par a fi relaţiile logic posibile dintre fiinţă şi categoria de ţel, relaţiile formei ca ţel al materiei şi al materiei ca mijloc de realizare şi specificare a formei. Acum putem să tragem următoarele concluzii:

a) orice fiinţă poate să fie înţeleasă din punct de vedere teleologic, şi nu numai atît, ci, după Aristotel, orice fiinţă nu poate fi înţeleasă *decît* din punct de vedere teleologic. Teleologia aristotelică nu este o formă necesară în zonele în care nu ajunge adevărata metodologie ştiinţifică, aşa cum se întîmplă cu metodologia kantiană, ci este *principala metodă* a cunoaşterii însăşi;

b) orice fiinţă poate fi înţeleasă ca avînd un ţel exterior într-o altă fiinţă, şi acest lucru se întîmplă, indiferent dacă în acelaşi timp fiinţa are şi un ţel interior, ca în cazul organismelor;

c) nici o ființă nu este țel în sine sau mijloc în sine ci este și una și alta după relația în care este plasată. Se constituie în acest fel o seamă de ființe care sînt mijloace și țeluri, iar ființa este însăși lumea în alcătuirea ei axiologică. Concepția teleologică despre lume nu este decît schițată la Platon: „Afirm așadar... că fiecare geneză particulară se produce doar în vederea unei existențe particulare, iar geneza în ansamblu în vederea existenței în ansamblul ei" (*Philebos*, 54 c). La Aristotel însă această concepție își găsește pentru prima dată o formulare strict logică.

Scara axiologică a ființelor; viața. Începem cu ființe inferioare ce nu dețin mișcare proprie, adică viață, și organe care să servească împreună acestei mișcări; și continuăm să urcăm spre ființele care au viață și mișcare proprie, și în special organe care o servesc: plantele, animalele, omul. Viața înseamnă mișcare proprie, și o astfel de mișcare au ființele care dețin puterea de schimbare, „de a crește și de a muri". „Numim viață faptul de a te hrăni prin tine, de a crește și de a muri" (*Despre suflet*, 412 a 13), și adaugă Aristotel mai amănunțit: „Distingem ceea ce e animat de ceea ce nu e animat prin viață. Cuvîntul *a trăi* implică mai multe lucruri, dar chiar dacă ar implica unul singur, cum ar fi intelectul, senzația, mișcarea și repaosul, după loc, mișcare care implică hrana, decăderea și creșterea — se spune că există viață; de aceea pare că toate plantele trăiesc pentru că par a avea în ele însele o facultate și un principiu care le fac să crească și să moară" (*Despre suflet*, 413 a 21). E greu de stabilit punctul în care se despart în natură în acest fel anorganicul de organic, în care începe mișcarea proprie și viața, pentru că scara ființelor se prezintă poate ca o continuitate. „Natura trece de fapt fără discontinuitate de la ființele fără viață la ființele dăruite cu viață" (*Despre părțile animalelor*, 681 a 12). Distincția este clară doar din punct de vedere conceptual.

Natura anorganică, inferioară în ierarhia ființelor, există ca mijloc care servește natura organică, „...în așa fel încît materia elementelor e făcută în mod necesar pentru părțile homeomere; acestea sînt, în ordinea genezei, posterioare acestora, și anhomeomerele sînt posterioare lor". Așa sînt, de exemplu, fața, mîinile, adică elementele organice (*Despre*

părțile animalelor, 646 b 15). Dar și în natura anorganică domnește aceeași ordine ierarhică ; organismele mai puțin evoluate sînt mijloace pentru existența celor evoluate, plantele există pentru animale și animalele inferioare există pentru cele superioare.

Cu cît înaintăm viața și mișcarea devin mai bogate, mijloacele necesare mișcării și vieții organismului devin mai speciale și mai valoroase, organele care realizează mișcările necesare țelului organismului devin mai perfecționate ; prin diferențiere urcăm spre organisme mai evoluate.

Acesta este locul lumii anorganice și organice în univers.

II

Suflet și corp. Unde există viață există organism. Dar viața înseamnă mișcare proprie, și mișcarea proprie, iarăși, în calitate de mișcare, presupune întotdeauna două elemente, motorul și obiectul mișcat, și desigur ca să existe mișcare proprie trebuie ca aceste două elemente să coexiste în aceeași ființă. Astfel, fiecare ființă care trăiește are două elemente : motorul, care este *sufletul*, și obiectul mișcat, care este *corpul*.

Relația dintre cele două elemente, suflet și corp, este exact relația dintre formă și materie. Aristotel subliniază că sufletul este *eidos*, rațiune și esență : „Căci sufletul ființelor vii (de fapt este esența ființei animate) este esență conform rațiunii, genul și ceea ce trebuie să fie pentru un astfel de trup" (*Metafizica*, 1035 b 14). De asemenea, „o ființă vie este oare un suflet într-un trup sau un suflet ? Căci acesta este esența și energia trupului" (*Metafizica*, 1043 a 34). Subliniază de asemenea : „Sufletul este acel ceva prin care trăim... mai întîi astfel încît el va fi rațiune și gen dar nu materie" (*Despre suflet*, 414 a 12). Sufletul ca acțiune pune în mișcare corpul (*Despre suflet*, 412 b 15).

Corpul se formează după suflet luat ca țel. „Datorită faptului că orice instrument este destinat unui scop, că orice organ al corpului există tot pentru un scop, iar scopul fiind o acțiune, e evident că ansamblul corpului este constituit în vederea unei acțiuni complexe... Prin urmare, corpul există pentru suflet și părțile corpului pentru funcțiile date fiecăreia de natură" (*Despre părțile animalelor*, 645 b 14). Și subli-

niază: „Căci toate corpurile naturale sînt instrumente ale sufletului, existînd pentru suflet" (*Despre suflet*, 415 b 18). Cu sufletul începe mişcarea, naşterea, viaţa. Fără suflet viaţa încetează. Sufletul, după o expresie aristotelică, este entelechia corpului. „Mai întîi de toate sufletul este entelechia unui corp natural care posedă viaţa posibilă" (*Despre suflet*, 412 a 27).

Sufletul şi corpul sînt însă aceeaşi fiinţă, numai de aceea plantele, animalele şi omul au independenţă şi sînt organisme; ca să exprime această unitate dintre suflet şi corp, spune: „De aceea nu trebuie să ne întrebăm dacă sufletul şi corpul sînt un singur lucru, precum ceara şi figurina de ceară, aşa cum se întîmplă cu materia fiecărui lucru şi lucrul căreia îi este materie" (*Despre suflet*, 412 b 6), sau altfel, „Precum ochiul, pupila şi vederea; şi aici sufletul şi corpul constituie fiinţa vie" (*Despre suflet*, 413 a 2). Nu se poate face decît o distincţie conceptuală între suflet şi corp şi niciodată una care să ţină de ipostazele lor. Ele nu sînt esenţe diferite ci două elemente ale aceleiaşi esenţe şi două aspecte ale ei.

Forma ca model dat (în ceară) şi ca aspect este materială şi nu are corp: „Este evident că esenţa lui (a sufletului) nu poate să fie corp" (*Despre tinereţe*, 467 b 14). Ea înseamnă acţiune care capătă existenţă cînd se uneşte cu materia care, şi ea la rîndul ei, există ca posibilitate de model şi aspect, iar în calitate de realitate capătă existenţă în acelaşi timp cu forma, atunci cînd se uneşte cu ea.

Ca orice fiinţă, corpul există cu tendinţa de a se mişca după motor, care este sufletul, de a deveni mijlocul ţelului, care este sufletul, să ajungă, coincizînd cu forma, la entelechie. Fireşte ca la orice fiinţă, această coincidenţă este împiedicată de necesitate şi de întîmplător. Între „din necesitate" şi „din cauza lui", între cauză şi cauza anexă, există şi aici aceeaşi luptă. „Unora li se pare că natura focului este pur şi simplu cauza hranei şi a creşterii... dar este într-un fel cauza concomitentă, nu pur şi simplu cauza, ci mai degrabă sufletul" (*Despre suflet*, 416 a 9).

Mai important rămîne întotdeauna „din cauza cui" natura principală este sufletul. Aşa este sufletul, dacă îl considerăm entelechie a corpului. Aşadar, sufletul ca *eidos* al

Scanned with OKEN Scanner

corpului este şi entelechia acestuia. „Prima într-un corp natural care posedă viaţă posibilă" (*Despre suflet*, 412 a 27).

Articularea interioară a sufletului. Dar abordarea teleologică a fiinţelor organice am văzut că este cel puţin dublă. Ne-am imaginat sufletul ca formă a corpului, fără nici o altă distincţie specială. Dar nu ar putea acest suflet să fie conceput ca materie a unei forme superioare, ca mijloc al unui ţel mai elevat care există dincolo de el ? Nu trebuie să ocupe şi sufletul un loc în ierarhia universului ? Sufletul însă ca orice unitate organică este un microcosm. Oare nu există şi în suflet, ca şi în lumea cea mare, un sistem de mijloace şi ţeluri care să constituie şi ordinea elementelor sufletului ? Vom căuta, aşadar, o ierarhie şi în zona sufletului, care va fi bineînţeles paralelă cu succesiunea formelor organice, atîta vreme cît sufletul este tocmai forma organismelor.

Dacă plantele servesc animalelor, atunci proprietăţile care aparţin plantelor vor servi proprietăţilor care aparţin animalelor. Proprietatea generală a fiecărui organism este *nutritivă*. Este tendinţa de creştere şi menţinere fără de care organismul nu poate fi conceput. Forma nutritivă a sufletului este ţel al corpului, este sufletul aşa cum există în orice organism, chiar şi în plante. La animale însă în general sufletul este şi *aperitiv* sau *senzitiv*. Acolo unde există sentiment există şi poftă sub forma dorinţei. Senzaţia deosebeşte întotdeauna plăcutul de neplăcut, necesarul de periculos şi imediat apoi se naşte dorinţa de plăcut sau de necesar. Toate animalele au suflet sensibil şi dăruit cu dorinţă, dar şi suflet care hrăneşte, pentru că formele inferioare pot fi înţelese fără cele superioare, dar cele superioare sînt de neconceput fără cele inferioare : „De fapt, este vorba de figuri sau fiinţe vii, anteriorul este posibil în ulterior, de exemplu triunghiul în pătrat, nutritivul în senzitiv... căci fără nutritiv nu există senzitiv" (*Despre suflet*, 414 b 29).

Unele animale superioare au, pe lîngă toate acestea, şi mobilitate. Desigur, formele psihice inferioare nu par a servi mobilitatea, deşi s-ar putea susţine că aici se desăvîrşeşte viaţa prin mişcare şi că natura dă unor animale hrana şi afectul numai ca să se realizeze funcţia motrice ; succesiunea axiologică apare însă clar la fiinţele însufleţite. Toate cele care au putere motrice, şi multe animale nu au, se află pe o

treaptă teleologică superioară față de cele imobile. „În sfîrșit, zice Aristotel, foarte puține (animale) au rațiune și gîndire" (*Despre suflet*, 415 a 7). Aceasta este treapta cea mai înaltă.

Toate funcțiile sufletului, întregul suflet există în ultimă instanță pentru gîndire. Nu numai ființele care nu ajung la gîndire, la această formă psihică superioară, se găsesc mai jos în ierarhia ființelor, dar și în interiorul ființei superioare care adună în mod necesar toate formele vieții sufletești, de vreme ce ființele superioare nu pot exista fără cele inferioare, formele psihice sînt ierarhizate, una servește celeilalte și pînă la urmă toate servesc gîndirii. S-ar putea spune că entelechia sufletului ființelor care au ajuns la forma superioară de viață este gîndirea. Aici întreg sufletul este materie, iar gîndirea povara lui.

Animalele ajung la formele lor cele mai perfecte, la mișcare, la sentiment, la diversele funcții ale sufletului care sînt legate de sufletul sensibil, poate de amintire și fantezie. Numai omul posedă rațiune, inteligență și gîndire, pentru că aici acestea două înseamnă același lucru : „Numesc inteligență ceea ce gîndește și concepe sufletul" (*Despre suflet*, 429 a 23). De aceea, omul este culmea celorlalte ființe, țelul și rațiunea existenței lor, iar sufletul său este entelechia sufletului ființelor organice în general: „Așa că, evident trebuie să ne gîndim că printre ființe plantele există pentru animale, iar acestea pentru oameni : animalele domestice sînt destinate servitului și hranei, cît despre cele sălbatice, cele mai multe, dacă nu toate, sînt destinate hranei și altor foloase, cum sînt hainele și altele ; dacă așadar natura nu face nimic fără țel și în zadar, neîndoios că pentru oameni a făcut ea toate acestea" (*Politica*, 1256 b 15).

Astfel, entelechia sufletului în general și a sufletului omenesc în special este rațiunea.

Suflet muritor și nemuritor. Sufletul coexistă cu corpul, sufletul coexistă cu rațiunea, dar rațiunea nu coexistă cu corpul, nu este un element al organismului vital. Sufletul își depășește ipostaza de formă a organismului vital și cu o altă funcție este purtătorul rațiunii. Ca și la Platon, sufletul este și la Aristotel răscrucea în care se întîlnesc și se leagă idealul și realul. „Genul sufletului pare a fi de un alt ordin și nu

poate fi deosebit decît aşa cum se deosebeşte ceea ce este etern de ceea ce este trecător" (*Despre suflet*, 413 b 25). Sufletul este totodată nemuritor şi muritor ; muritor atît timp cît este formă a corpului, nemuritor cît timp este raţiune. „În realitate nu se poate ca toate sufletele (adică proprietăţile sufletului) să existe dinainte, şi iată ce ne dovedeşte că este aşa : pentru toate principiile a căror acţiune este corporală e limpede că n-ar putea să existe fără corp ; astfel, nu putem să mergem fără picioare. În consecinţă, e tot atît de imposibil ca proprietăţile să fie introduse dinafară... Mai rămîne doar intelectul care poate să vină dinafară şi care este singurul divin" (*Despre naşterea animalelor*, 736 b 21). Muritor este elementul său iraţional ; „ceea ce este raţiune" este nemuritor : „Vedem două părţi în suflet, cea iraţională şi cea raţională, cu cele două însuşiri ale lor, dintre care una este pofta, cealaltă raţiunea" (*Etica nicomachică*, 1102 b 28 ; *Politica*, 1334 b 19).

Tot ceea ce este legat de elementul sensibil este muritor şi ilogic şi aparţine sufletului, care este entelechia corpului. Tot ceea ce există independent de elementul sensibil şi nu comunică cu „acţiunea corporală" are raţiune, e nemuritor şi nu aparţine sufletului ca entelechie a corpului, ci este finalitatea lui supremă : „Raţiunea este divină în privinţa omului" (*Etica nicomachică*, 1177 b 30). Este de ce-ul existenţei şi al celuilalt suflet şi al întregii lumi materiale. Raţiunea este independentă de acţiunea corporală, căci existenţa ei este înţelegerea inteligibilului. Raţiunea se îndreaptă către general, pentru că „...ştiinţa aparţine generalului" (*Despre suflet*, 417 b 22) şi generalul este inteligibil şi, în consecinţă, sălăşluieşte în suflet. „În ceea ce este lipsit de materie, gînditorul şi obiectul gîndit sînt identice" (*Despre suflet*, 430 a 2). Cu această identificare raţiunea se include în sine, devine independentă de senzaţie şi nu depinde de pasiunile şi degradarea corpului.

III

Raţiunea şi relaţia ei cu divinul. Dar nu putem să ne oprim aici. Raţiunea este esenţă şi ca esenţă îşi are raţiunea şi forma ei ; raţiunea are un ţel care este entelechia ei.

„Dat fiind faptul că, așa ca în toată natura, un lucru este pe de o parte materie pentru fiecare om (adică toate lucrurile posibile) și pe de altă parte cauza creatoare (ceea ce face tot) acționînd ca și tehnica — „techné" — în fața materiei, e inevitabil ca aceste diferențe să existe și în suflet" (*Despre suflet*, 430 a 10). Tot așa în rațiune există motor și un obiect mișcat, există rațiunea posibilă și rațiunea în acțiune, rațiunea pasivă și rațiunea ca acțiune pură. Al treilea lucru care rezultă din această sinteză este înțelegerea reală a sufletului concret. Prin acest al treilea lucru se leagă posibilitățile subiective ale conștiinței de spiritul obiectiv. Dar numai acesta din urmă este rațiunea pură. „Separat, insensibil, neamestecat cu existența, fiind acțiune pură" (*Despre suflet*, 430 b 17).

Această rațiune pură este înțelegerea în acțiune, entelechia vieții intelectuale. Aici putem să ne oprim, pentru că rațiunea pură nu este formă, care să poată deveni materia unei alte forme superioare ; rațiunea este însuși divinul sau înfățișarea pentru om, fără a înceta să fie în esență nedespărțit de Zeu : „sau divin... sau ceea ce avem mai divin în noi" (*Etica nicomachică*, 1177 a 15).

Cu cît rațiunea umană, spiritul subiectiv, este mai mult în posesia acestor forme pure, cu cît se apropie de entelechie cu atît se apropie și de obiectivitatea absolută. Dar și cu cît obiectul e mai pur, cu atît înțelegerea e mai pură. Cel mai pur obiect sînt principiile supreme ale rațiunii, așa cum sînt principiile identității și contradicției care sînt independente de experiență (*Metafizica*, 1005 b 116). Dar puritatea absolută există numai atunci cînd rațiunea participă prin propriul ei eu, în unitatea ei, cu o contemplație pură. „Rațiunea se gîndește pe sine conlucrînd cu inteligibilul, pentru că ea devine inteligibilul atingînd și gîndind în așa fel încît rațiunea și inteligibilul sînt unul și același lucru ; de fapt rațiunea este ceea ce pot să primească inteligibilul și esența ; este puterea în acțiune". Verbul „a atinge" desemnează în general contactul teoretic, aici desemnează poate așa-numita contemplație spirituală (*intellektuelle Anschauung*) (*Metafizica*, 1072 b 20). Acolo se află identitatea totală dintre motor și obiectul mișcat, dintre formă și materie, dintre obiectul și subiectul spiritului ; ajungem la înțelegerea divină a înțelegerii.

Scanned with OKEN Scanner

Sufletul fiind independent de materie este nemuritor. Cu alte cuvinte, nu sufletul este nemuritor, ci raţiunea, şi nu raţiunea pasivă, raţiunea subiectivă, care se pierde odată cu conştiinţa individuală a omului, ci raţiunea ca formă şi ca entelechie, raţiunea pură. Dar această raţiune, fără ură şi prietenie, fără pasiune, fără dorinţă, fără voinţă, fără gîndirea subiectivă, nu mai are nici o ipostază individuală concretă; este gîndire în obiectivitatea şi generalitatea ei pură. Ceea ce rămîne nemuritor nu este ceea ce aparţine individual de orice conştiinţă, ci ceea ce este comun tuturor fiinţelor raţionale. Nu este scăpată de la moarte personalitatea, care se pierde cu corpul; nici *a fi*-ul concret al sufletului, care nu este decît ceea ce este, adică suflet, dacă vrem să gîndim în manieră aristotelică. Supravieţuieşte numai forma pură a raţiunii, pentru a fi dezminţit încă o dată principiul fundamental conform căruia: „esenţa nu poate fi separată de lucrul al cărei esenţă este".

Dar esenţa este raţiunea pură, iar raţiunea pură este Zeul. Zeul există totuşi separat de orice fiinţă concretă. Cum l-am putea concepe ca formă a raţiunii fiinţelor concrete? Astfel pare că un element al sufletului se îndepărtează total de personalitate şi se leagă de Zeu. Se clatină astfel însăşi esenţa sufletului, adică unitatea lui concretă.

Apare aici chiar antinomia care străbate întreg sistemul aristotelic. Esenţa este fiinţa concretă, sufletul individual; dar esenţa este raţiunea universală, *eidos* general, logos, Zeu.

Lăsînd la o parte aceste întrebări fără răspuns care ne vor urmări pînă la sfîrşit, putem acum să considerăm în întregime lumea aristotelică. Adunată în jurul omului, sau mai exact în jurul Zeului, ea începe de la materia amorfă, urcă mereu în sens teleologic spre natura anorganică şi de acolo la cea organică, pentru ca să ajungă la cea mai perfectă fiinţă, la om, pentru care există toate fiinţele de pe pămînt. Lăsînd la o parte — căci credem că poate fi lăsată la o parte, fără a fi atinsă esenţa gîndirii platonice — legătura cosmologică dintre om şi Zeu, vedem în însuşi sufletul, în forma acestuia, în raţiune, legătura directă dintre om şi Zeu. Toate se îndreaptă ca spre „obiectul iubit", spre Zeu, culme a acestei piramide teleologice, şi de aceea viaţa universului poate fi înţeleasă şi aici ca o pornire de dorinţă infinită spre divinitate.

Sciziunea dintre ontologie și gnoseologie la Aristotel. Acum rămîne să fie observate în cadrul ideal noile teze pe care a încercat să le fundamenteze Aristotel.

Noua lui teză fundamentală este așezarea esenței în ființa concretă, în ceea ce constituie obiectul gîndirii științifice pozitive, a practicii artistice și etice. Această schimbare care vine în contradicție cu tot ceea ce domina gîndirea antică greacă mi se pare deosebit de apropiată de cel mai pur spirit grecesc, care este un spirit al concretului, spiritul care își găsește adevărata existență în concret și care vede în incorporare, în materializare, divinul. Și din acest punct de vedere Stagiritul pare mai aproape de elenismul epocii sale decît atenienii ahomeonizi. Prăpastia pe care o deschide istoria ideilor între lumea real senzitivă și esență, deși este o veche moștenire presocratică, se află într-o oarecare contradicție cu arta, cu mitul, cu religia Greciei antice. Poate că această contradicție este înnăscută în orice gîndire filosofică din orice timpuri. Nu apare atît de pregnant însă nicăieri ca în Grecia, pentru a deveni, după secole, pregătire a religiei creștine, a acelei religii care neagă în mod platonic valoarea materiei și plasează esența și valoarea într-o altă lume.

Aristotel încearcă să rezolve această contradicție dînd ființei concrete esențialitate, materie. Dar întreprinzînd această reformă adîncă s-a încurcat în dileme, din care n-a putut să iasă niciodată.

Așa cum am observat, Aristotel, continuînd tradiția socratică și platonică, acceptă că nu cunoaștem decît generalul: „Definim universalul și genul". Cunoașterea înseamnă concept, idee, *eidos* și formă. „Dar materia în sine nu poate fi cunoscută." Cunoașterea nu înseamnă senzație. Senzația este bineînțeles punctul de plecare al cunoașterii, necesară acesteia. „De aceea fără senzații nu se poate învăța și înțelege nimic. Căci senzația lucrurilor particulare este întotdeauna adevărată... Pe cînd se poate gîndi greșit." (*Despre sentiment*, 445 b 16). Este desigur cel mai prețios punct de plecare. În felul acesta atît cunoașterea cît și ignoranța există mai întîi în judecată (*Despre suflet*, 427 b 11).

Senzația nu poate să ne explice niciodată cauza, pe cînd numai cauza ne dă cunoașterea obiectului. Senzația abordează obiecte care sînt materiale și care de aceea sînt tre-

cătoare și astfel nu ne poate da nimic obiectiv și stabil, adică cunoaștere.

Cunoașterea este așadar opera gîndirii, care îndreptată exclusiv spre general alcătuiește noțiuni stabile și obiective, pentru că abordează obiecte stabile și invariabile. Iar acestea sînt formele *eidos*-ului. Cunoașterea înseamnă cunoașterea formei. Nu poate să fie altceva. Și totuși, esența, ființa concretă, nu este formă, este și materie. Astfel, altceva este obiectul cunoașterii și altceva esența, iar cunoașterea există pentru cucerirea esenței. Esența, ființa concretă, nu va ajunge niciodată la cunoaștere, pentru că e materie: „De aceea nu pot fi definite sau demonstrate esențele senzațiilor luate izolat, căci au o astfel de natură care poate să existe sau să nu existe" (*Metafizica*, 1039 b 227). Cunoașterea nu va ajunge niciodată la esență, la ființa concretă, pentru că formele sînt domeniul ei. Astfel, esența rămîne ceva de nepătruns. Esența și cunoașterea rămîn despărțite. Dar cum putem spune că *esența* este ceva *de neînțeles*, cum putem spune despre ceva care e de neînțeles că e esență? Cunoașterea ne dă adevărul, iar înafara adevărului cunoașterii altul nu mai există, atîta vreme cît dorim să dăm acestui cuvînt un conținut stabil. Cum vom spune acum că adevărul și realitatea sînt două lucruri diferite? Ce este acest adevăr care este diferit de esența reală a ființelor? Această nedumerire nu poate fi rezolvată prin explicația ușor de înțeles precum că știința e posibilă și în acțiune și, posibilă fiind, se îndreaptă către general, iar în acțiune fiind, spre concret. „Căci știința și actul de cunoaștere sînt duble: pe de o parte posibile, pe de alta în acțiune; puterea fiind, ca și materia, universală, aparține universului și nedefinitului, acțiunea fiind determinată se aplică unui lucru determinat" (*Metafizica*, 999 a 25). Tocmai ca acțiune, adică în calitate de cunoaștere realizată, știința există doar în judecățile universale și generale.

Această opoziție nu se atenuează prin nici o soluție intermediară. Adevărul își pierde valoarea atunci cînd nu este expresia esenței reale. Dar și esența își pierde valoarea cînd nu este accesibilă conștiinței teoretice a cunoașterii. Aristotel mutînd esența de la idee la concret și părăsind în acel punct platonismul nu putea să părăsească în același timp

și problema obiectului cunoașterii, și a creat astfel sciziunea dintre inteligibil și esențial, care îi străbate întreaga gîndire filosofică. Lupta de găsire a unei soluții pentru această sciziune se prezintă din nou în fiecare problemă mare a sistemului său și această luptă dă poate întregii lui gîndiri înfățișarea unei încercări neîntrerupte, a unei încercări aș spune tragice și disperate.

Aceeași sciziune apare sub o înfățișare nouă și în ființa concretă. Din momentul în care esența ar cuprinde și materia, pentru că și aceasta este necesară în formarea ființei concrete, e limpede că materia este element al esenței ființei concrete (*Metafizica*, 1029 a 1). Dar același lucru s-ar putea spune despre formă, că este și ea un element al esenței. „Subiectul" este esență ; dar este totodată imposibil ca materia să fie esență. Forma, forma pură, este esență. „Căci «trebuie să fie, este esență»" (*Metafizica*, 999 b 12, 1014 b 8, 1042 a 17), spune chiar el. Și totuși nici forma nu este esență, pentru că esența este ființa concretă care conține elementul material și pentru că singură forma pură este acțiune fără realitate. Materia este cea care face din forma generală o ființă concretă ; este *principium individuationis* ; acesta, specificîndu-se, face ființa concretă, este principiul și cauza ființei, este esența acesteia. Dar nici acest lucru nu este posibil. Ne aflăm în fața unei duble ipostaze a esenței, fără să putem înainta spre un principiu prim, sau spre o acceptare definitivă a dublei ipostaze.

Chiar dacă acceptăm dubla ipostază, cel puțin în gîndirea filosofică se naște următoarea întrebare : care dintre cele două ipostaze este cea care primează, natura inteligibilă sau cea materială a ființei ? Aristotel avînd întotdeauna conștiința tuturor problemelor pe baza cărora se naște teza lui inițială, pune el însuși această problemă, dar răspunsurile, răspîndite în toată opera sa, par contradictorii. Și totuși Aristotel ne spune explicit că natura după formă este mai importantă decît natura materială" (*Despre părțile animalelor*, I, 1-640 b 28).

Ce înseamnă însă acest primat al formei asupra materiei, cînd materia rămîne *principium individuationis*, elementul care produce mai ales concretul, adică cunoașterea care e nedespărțită de ființa aristotelică ? S-ar putea oare spune despre „natura principală a formei" la Aristotel ceea ce

spunea el despre participarea platoniciană, că această formulare este vorbărie goală și metaforă poetică?

A mai încercat să rezolve și opoziția spunînd că nu putem să confruntăm forma sau materia ca esență cu ființa concretă ca esență, pentru că toate acestea înseamnă același lucru. Ființa concretă, din punct de vedere al acțiunii, este formă, și din punct de vedere al puterii este materie. Astfel încît forma este esență posibilă iar materia esență în acțiune. „Căci materia este recunoscută ca supusă în esență, dar ea este posibilă" (*Metafizica*, 1042 b 9). Dar dacă am înțelege posibilitatea unei esențe în acțiune, cum să ne imaginăm o esență care există doar ca posibilitate?

Aceeași problemă a esenței se naște și în psihologia aristotelică atunci cînd trebuie lămurit unde e locul personalității: în materia sufletului sau în forma lui care este rațiunea? Dacă este rațiunea atunci personalitatea este ceva total separat de materie, o formă pură, iar dacă nu este rațiunea, atunci personalitatea cade în lumea nașterii, este muritoare și tot ceea ce ne spune Aristotel despre nemurirea sufletului concret își pierde sensul.

Sciziunea între conceptul de naștere și relația dintre lume și Zeu. Un alt punct însemnat în care Aristotel vrea să înainteze dincolo de gîndirea platonică este problema participării. La el participarea devine naștere. Și în naștere există în mod necesar motorul și obiectul mișcat, forma care mișcă și materia care este mișcată. Pe culmea sistemului aristotelic motorul prim este Zeul, iar obiectul mișcat este lumea. Care este aici relația dintre motor și obiectul mișcat? Participarea este un concept nedefinit, dar ajunge oare nașterea pentru ca să se stabilească relația dintre Zeu ca motor și lume ca obiect mișcat? Nașterea înseamnă întotdeauna unirea dintre formă și materie într-o ființă concretă, ceea ce este imposibil atunci cînd e vorba de Zeu, care, conform concepției aristotelice, rămîne întotdeauna despărțit de orice îi este străin. Ideea că sinteza dintre formă și materie se găsește în naștere e minunată. Dar e evident că nașterea nu acoperă întreaga arie a conexiunii dintre inteligibil și sensibil, dintre idee și materie, o arie care în generalitatea ei nedefinită acoperă probabil conceptul de participare. Este de asemenea evident că în această distanță ne-

Scanned with OKEN Scanner

cesară dintre Zeu şi lume, şi încercarea lui Aristotel de a se apropia de idee, de *eidos*, de formă în realitate, întîlneşte limite de nedepăşit. Tocmai Zeul, culmea formelor, rămîne înafara acestei conexiuni cu materia. Prin separarea lor ne întoarcem la separarea implacabilă dintre materie şi formă, dintre idee şi realitatea sensibilă.

Pornind, ca şi Aristotel, de la dualismul platonic, nu putem rămîne credincioşi principiului de bază aristotelic, conform căruia „esenţa nu poate fi despărţită de lucrul a cărui esenţă este". Numai o singură soluţie poate fi înţeleasă, cea dialectică, dată mai tîrziu de Hegel. Şi numai dacă am încerca să-l interpretăm dialectic pe Aristotel, am putea depăşi dilema care apasă întreaga lui filosofie. Dar Aristotel nu gîndeşte dialectic în înţelesul hegelian ; el gîndeşte ontologic, metafizic. Şi mai face ceva ce Platon încerca întotdeauna să evite : desparte gnoseologia de ontologie ; în gnoseologie rămîne credincios primordialităţii *eidos*-ului ; în ontologie se îndreaptă către materie. Astfel, ontologia şi gnoseologia nu numai că sînt despărţite în opera lui, dar şi în problemele lui cele mai importante aceste două teorii se ciocnesc inevitabil.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XVII

RAŢIUNE PRACTICĂ — PRACTICĂ — VIRTUTE — FERICIRE

I

Distincţia dintre raţiunea teoretică şi raţiunea practică. Raţiunea are trei funcţii : cea teoretică, cea practică şi cea creatoare. Prima are drept scop cunoaşterea, a doua acţiunea însăşi, iar a treia opera care va rezulta din acţiune. (*Etica nicomachică*, 1140 b 6 ; o distincţie specială în *Marea Morală*, 1194 b 15). Lumea obiectivă se prezintă fie ca obiect al contemplaţiei, fie ca ţel al acţiunii sau paralel ca subiect al unei opere. Desigur, teoria filosofică va observa mai întîi raţiunea speculativă în contemplaţia ei teoretică ; în acest fel ea se va observa pe sine ; observă apoi şi viaţa ca subiect şi obiect al contemplaţiei ; apoi va observa raţiunea în funcţia ei practică şi creatoare, adică viaţa ca subiect şi obiect al acţiunii şi creaţiei. Astfel, filosofia urmînd deosebirile din funcţionarea raţiunii, este teoretică, practică sau creatoare (*Metafizica*, 1025 b 25).

Pînă acum am definit esenţa fiinţei şi am situat omul în sistemul fiinţelor ; după ce am examinat raţiunea umană în generalitatea ei, am studiat-o în raporturile ei cu sufletul individual şi cu divinitatea. Acum trebuie să observăm raţiunea în funcţiile ei particulare şi să observăm totodată lumea mai atent şi în raporturile ei cu funcţiile particulare ale raţiunii. Abordînd lumea şi raţiunea în lumina adevărului am face observaţii fizice şi logice, am face adică filosofie speculativă. Ar trebui apoi să abordăm lumea şi raţiunea în lumina celorlalte idei, a ideii de ce trebuie făcut şi a ideii de ce trebuie creat. Raţiunea este sursa teoriei, dar este şi

Scanned with OKEN Scanner

sursa acţiunii şi lumea care îi stă alături nu este numai obiect de observaţie ci şi domeniu în care raţiunea îşi va desfăşura acţiunea şi în care va crea o operă. Rezultă astfel filosofia acţiunii şi filosofia creaţiei. Raţiunea are o triplă funcţie, filosofia este şi ea de trei feluri.

În ordine logică, filosofia teoretică este prima la rînd pentru că ea ne va da chiar instrumentul cu care va funcţiona raţiunea teoretică atunci cînd lumea va fi observată, fie prin prisma ideii de adevăr, fie prin prisma ideii de acţiune, fie prin prisma ideii de creaţie ; ea ne va da instrumentul gîndirii în general, al gîndirii filosofice în special. După ce vom fi teoretic în posesia a însuşi instrumentului teoriei filosofice prin studiul logicii şi al gnoseologiei, vom înainta spre teoria filosofică propriu-zisă. Dar teoria filosofică este filosofia teoretică (filosofia naturii şi metafizică) sau filosofia practică (etica şi filosofia politică) sau filosofia artei. În conformitate cu cele trei moduri de funcţionare ale raţiunii şi, în consecinţă, cu cele trei feluri de observaţii, filosofia va cerceta în aspectele ei, fizic şi metafizic, esenţa fiinţelor pentru a ne da cunoaşterea adevărului ; în filosofia practică cercetează practica pentru a ne da esenţa, măsura şi scopul practicii ; în filosofia creaţiei va cerceta creaţia în sens larg pentru a ne da esenţa, măsura şi ţelul artei. Întîi vom medita asupra naturii, pentru că practica şi creaţia se desăvîrşesc în natură, sînt materia dată. Vor urma apoi practica şi creaţia, filosofia practică şi filosofia creaţiei.

Aceasta ar trebui să fie ordinea cercetării noastre dacă şi-ar propune să dea o imagine completă a filosofiei aristotelice. Dar ţelul nostru se mărgineşte la domeniul filosofiei practice. Am luat din logica ei, pînă acum, doar ceea ce e necesar pentru ca să nu ne lipsească nici un element în înţelegerea filosofiei practice ; tot aşa acuma am situat-o în sistemul platonic, paralel cu situarea raţiunii practice în natura general compusă a raţiunii.

Filosofia practică şi politică. Aristotel numeşte filosofia practică, politică, dînd acestui cuvînt un înţeles mult mai larg şi mai profund decît cel pe care îl are de obicei (*Etica nicomachică*, 1094 a 27).

Filosofia morală este politica vieţii individuale, şi filosofia politică, în înţelesul cel mai restrîns al acestui cuvînt,

Scanned with OKEN Scanner

este politica vieţii sociale. Etica ne prezintă acţiunea din punct de vedere individual, politica din punct de vedere al colectivităţii.

Înţelesul comun al eticii şi politicii este acţiunea. Aşadar, trebuie să studiem mai întîi natura acesteia pentru ca să abordăm apoi problemele propriu-zise morale şi politice.

II

Noţiunea de voinţă. Izvorul şi temelia practicii este voinţa. Ca să înţelegem practica trebuie să înţelegem voinţa. Voinţa ca orice alt obiect concret se compune din formă şi materie. Forma voinţei este ţelul ei final; materia ei sînt puterile sufleteşti pe care le conţine.

Materia voinţei se găseşte în partea concupiscentă şi sensibilă a materiei. În faţa obiectului care este dorit, sufletul acţionează, îl simte ca pe un bun şi se îndreaptă spre el. Invers se întîmplă faţă de obiectul pe care îl detestă (*Despre suflet*, 414 b 4; *Despre părţile animalelor*, 661 a 6). Sufletul, în conformitate cu una sau alta dintre tendinţele lui, pune corpul în mişcare şi astfel se manifestă acţiunea.

Acţiunea şi dorinţa care pun în mişcare au aceeaşi valoare pe care o are obiectul lor. Dacă acesta este cu adevărat valoros, atît acţiunea cît şi dorinţa care tind spre el vor fi valoroase. Astfel, valoarea acţiunii depinde de forma ei sau de ţelul ei. Cînd ţelul acţiunii se sprijină pe raţiune, el e valoros şi acţiunea este valoroasă şi ea. Ţelul poate să se sprijine pe voinţă intenţionat sau din întîmplare. Atunci cînd acţiunea se sprijină intenţionat pe raţiune ea izvorăşte din voinţă, altfel ar fi cupiditate: „Ceea ce este provocat de raţiune e provocat de voinţă, în timp ce cupiditatea se declanşează împotriva raţiunii" (*Etica nicomachică*, 1139 a 33; *Despre suflet*, 433, 24). Elementul concupiscent este materia care, dacă îşi alege ţelul din sfera raţională, se ridică la voinţă; altfel rămîne cupiditate. Astfel, voinţa este dorinţă raţională. „Dintre dorinţe unele sînt raţionale, altele nu; pe de-o parte e voinţa, dorinţa de bine..., dar dorinţele iraţionale nu sînt decît mişcări violente şi cupiditate" (*Retorica*, 1369 a 2).

Scanned with OKEN Scanner

La Aristotel se repetă în privinţa voinţei aceeaşi problemă pe care am întîlnit-o în legătură cu sufletul şi esenţa. Voinţa este sinteza între elementul raţional şi cel iraţional, între raţiune şi dorinţă. Dar unde sălăşluieşte esenţa voinţei? În raţiune? Atunci cum poate să vrea răul? Dacă nu în raţiune, atunci cum îşi va menţine raţiunea locul dominant în voinţă?

Oricum ar sta lucrurile, raţiunea practică este elementul care predomină în voinţă, atunci cînd se orientează către bine. Dar bineînţeles, voinţa participînd şi la elementul senzorial, diferă de raţiunea practică.

Voinţa şi raţiunea practică. Dorinţa constituie aşadar o putere, ca materie ce este, care poate să realizeze acea formă ce i se potriveşte prin natura ei, sau care poate să nu o realizeze din cauze secundare care se găsesc chiar în ea. Raţiunea ei de a exista este să urmeze prin acţiune ceea ce e bine pentru cel care acţionează. Dar pentru el binele nu poate fi decît ceea ce îi dictează raţiunea, pentru că raţiunea este forma sufletului şi a acţiunii umane. Aici raţiunea va fi raţiunea practică, adică raţiunea însăşi, atît timp cît se îndreaptă către lumea practicii. În această direcţie a ei, raţiunea nu ia în consideraţie universalul, aşa cum face raţiunea ştiinţifică, ci particularul, pentru că lucrurile concrete se săvîrşesc, iar raţiunea practică pe acestea le determină (*Etica nicomachică*, 1146 b 35). Raţiunea practică se numeşte *cumineţenie* atunci cînd determină evoluţia concretă a practicii (*Etica nicomachică*, 1140 b 20).

Forma naturală a raţiunii ar trebui astfel să fie voluntară, adică acţiune raţională. Intervine însă adeseori atracţia opusă a dorinţei. Elementul raţional luptă în conştiinţă împotriva celui iraţional; iar omul, avînd pe de o parte raţiune, iar pe de alta dorinţa iraţională, se află între ele cu puterea sa senzitivă, care poate fi îndreptată atît spre raţional cît şi spre iraţional, şi care decide singură direcţia activităţii; pentru că omul este principiul acţiunilor sale. „Aşadar... omul pare a fi principiul acţiunilor sale. Virtutea depinde de noi, ca şi răutatea" (*Etica nicomachică*, 1112 b 6). De aici se conturează clar întreaga evoluţie psihologică a acţiunii.

Scanned with OKEN Scanner

III

Tipul logic de acţiune. Forma este bineînţeles prima ; ea trebuie să fie hotărîtă mai întîi, apoi se vor căuta mijloacele la îndemînă care vor duce la ţel, şi desigur pentru că e nevoie de un ţel va fi nevoie şi de mijloacele corespunzătoare. Dacă sînt multe mijloace se va face o selecţie, avînd drept criteriu ţelul. Se va stabili un silogism care să-şi propună ca scop minim datoria ţelului, ca scop maxim, determinarea mijlocului, şi avînd drept consecinţă hotărîrea de a accepta mijlocul ţelului. „Ce raţiune de a face sau de a nu face ?... Pare a fi aproape acelaşi lucru pentru cei care gîndesc şi meditează asupra lucrurilor nemişcate, dar acolo obiectul de studiu este sfîrşitul (căci dacă ne gîndim la cele două formulări, am gîndit şi am stabilit concluzia) în timp ce aici concluzia celor două formulări se întîmplă să fie acţiunea" (*Despre mişcarea animalelor*, 701 a 7).

Aşa e forma logică a acţiunii, fie că este sau nu valoroasă, după valoarea ţelului ei.

Acţiuni voluntare şi involuntare. Acţiunile valoroase sau lipsite de valoare nu pot aparţine decît omului, pentru că numai el posedă gîndire şi poate să decidă din iniţiativă proprie între aceasta şi dorinţă. Dar nu toate actele omului sînt acţiuni, adică nu sînt produse ale hotărîrii sale proprii. Aşa sînt de exemplu actele care sînt rezultatul ignoranţei sau constrîngerii (*Etica nicomachică*, 1109 b 30, 1135 a 17). Constrîngere există atunci cînd principiul acţiunii e exterior omului (*Etica nicomachică*, 1110 a 2, 1135 a 31). În constrîngerea corporală nu se naşte nici o problemă. Dar în constrîngerea psihologică e greu de susţinut, ca regulă generală, că principiul acţiunii este exterior omului. Aceste acţiuni nu sînt nici propriu-zis voluntare, dar nici involuntare. Ele au un caracter mixt, deşi, cercetate atent, sînt poate voluntare (*Etica nicomachică*, 1110 a 11). Un lucru este sigur : fiecare cauză care acţionează asupra conştiinţei nu-i răpeşte libertatea de acţiune. Dacă facem ceva plăcut sau frumos, va exista o cauză ; dar cauza aceasta nu este izvorul indirect al acţiunii (*Etica nicomachică*, 1110 b 10). Pentru ca să existe constrîngere psihologică trebuie ca ceea ce facem sub presiunea ei să fie făcut cu părere de rău şi durere, împotriva

dispoziţiei noastre interioare (*Etica nicomachică*, 1110 b 11—12).

Acţiunile săvîrşite din ignoranţă nu sînt voluntare, pentru că şi principiul lor este „exterior". Ele se împart însă în involuntare şi non-voluntare. Distincţia se face întotdeauna după consecinţe. Cine acţionează din ignoranţă şi aflîndu-şi greşeala nu-şi regretă acţiunea, e ca şi cum ar fi de acord cu propria sa greşeală ; acţiunea sa nu e aşadar opusă intenţiei. De aceea, acţiunea nu este involuntară ci doar non-voluntară. Dacă însă regretă, arată că n-a vrut de la început să facă ceea ce a făcut din ignoranţă. Atunci acţiunea este involuntară (*Etica nicomachică*, 1110 b 19).

Desigur, a nu şti ce e bine şi ce nu, ce e moral, înţelept, nu înseamnă ignoranţă, ci doar răutate. Ca să putem vorbi de acţiuni involuntare trebuie ca ignoranţa să se refere la condiţii concrete de specie (*Etica nicomachică*, 1110 b 31).

Intenţia. Dar trebuie să operăm o distincţie între acţiunile voluntare, mai ales în privinţa acţiunilor care îşi au obîrşia în intenţia celui care acţionează. Toate acţiunile făcute cu intenţie sînt voluntare ; nu se întîmplă însă şi invers la fel : „...ceea ce voluntar, nu e întotdeauna intenţionat" (*Etica nicomachică*, 1112 a 14). Şi copiii şi chiar şi animalele săvîrşesc acţiuni voluntare, dar lipsite de reflecţie, de „voinţă deliberată", care este esenţa intenţiei. Reflecţia aceasta însă se referă numai la ceea ce este practic accesibil, contrar ţelului raţional care poate să fie practic inaccesibil. De aceea, intenţia se referă mai ales la alegerea mijloacelor şi nu a ţelului stabilit deja de dispoziţia finală a voinţei. Astfel, aceste acţiuni care se fac după o alegere a mijloacelor, cu intenţie, aparţin genului acţiunilor voluntare.

Desigur intenţia, ca operă a reflecţiei, este operă a raţiunii. Este acea operă care face realizabilă voinţa. Raţionalitatea ei se limitează la a defini mijloacele potrivite unui ţel deja dat. Nu poate să existe intenţie acolo unde ţelul este de nerealizat, acolo unde între voinţă şi ţel nu există o continuitate logic posibilă. Cînd raţiunea se îndreaptă spre definirea mijlocului, ea devine înţelepciune. Raţiunea pură defineşte astfel ţelul just iar înţelepciunea mijloacele corecte (*Etica nicomachică*, 1114 a 7). De aceea sînt voluntare acele

acţiuni care sînt făcute cu intenţie, cele pentru care nu numai că s-a stabilit în mod abstract un ţel, dar a fost definit şi lanţul de mijloace care duce la acesta. Aici ajungem deja la forma desăvîrşită de acţiune involuntară, la acţiunea totală.

Este dealtfel uşor de înţeles cum poate ţelul să fie valoros, iar intenţia — adică alegerea mijloacelor — să fie lipsită de valoare, sau, dimpotrivă, poate exista o alegere corectă de mijloace pentru un scop lipsit de valoare. Această formă tipică de alegere a mijloacelor pentru un ţel este luată atît de acţiunea valoroasă cît şi de cea lipsită de valoare ; atît de cea raţională cît şi de cea iraţională, în general de orice formă voluntară.

Libertatea voinţei. Aristotel crede fără şovăială în libera alegere a ţelurilor acţiunii. Şi dacă acţiunea voluntară este rezultatul unui caracter deja format, din care rezultă cu necesitate orice acţiune, elementul voluntar rezistă totuşi, pentru că omul însuşi este primul răspunzător de formarea caracterului. Astfel, sursa primară a necesităţii care determină acţiunea este voinţa : „Dar nu se întîmplă la fel cu acţiunile voluntare şi cu stările sufleteşti ; în acţiune sîntem stăpîni de la început pînă la sfîrşit. Căci cunoaştem fiecare amănunt, în timp ce în stările sufleteşti nu sîntem stăpîni decît pe început“... (*Etica nicomachică*, 1114 a 12, 1137 a 5, 1114, b 30).

S-ar mai putea susţine că fiecare vrea ceea ce i se pare bun şi este determinat astfel voluntar de această aparenţă, şi că acest lucru nu suprimă libertatea de acţiune, pentru că şi ceea ce ni se pare de dorit şi bun depinde de propria noastră voinţă şi de aceea noi sîntem răspunzători de alegere (*Etica nicomachică*, 1113 şi urm.).

IV

Ţelul acţiunii. Acţiunea, aşa cum a fost definită pînă acum, trebuie să se îndrepte către un ţel. Care trebuie să fie ţelul acţiunii ? Fără îndoială că ceea ce e bine pentru

cel care acţionează şi ceea ce el poate să dobîndească prin acţiune (*Etica nicomachică*, 1094 a 1).

Acest bine, care diferă de ideea platonică de bine în care încape nu numai „binele practic", care este ţelul acţiunii, ci orice fel de bine — şi acesta este un motiv pentru care Aristotel critică conceptul de bine la Platon —, ca să poată fi numit ţel al acţiunii nu trebuie să fie bine relativ ci absolut, adică nu un bine în comparaţie cu altceva al cărui mijloc este, ci bine propriu-zis, adică ţel care există pentru sine şi nu ca mijloc pentru un ţel superior (*Etica nicomachică*, 1097 a 18). Numai un astfel de bine ar fi absolut „binele perfect" (*Etica nicomachică*, 1097 b 7). Şi asta numai pentru că un astfel de bine ar fi suficient pentru ca să devină ţel al vieţii, al fiecăreia dintre acţiunile noastre, alt ţel dincolo de el neputînd exista. Binele, care este astfel ţelul oricărui ţel este ceva recunoscut de toată lumea după nume: fericirea (*Etica nicomachică*, 1095 a 17).

Conţinutul fericirii. Îndată ce începem să-i definim conţinutul părerile se împart. Dintre acestea, Aristotel le alege pe cele mai larg răspîndite. Pot fi ţelul, scopul acţiunii, plăcerea, bogăţia, onorurile aduse de activitatea politică, dar şi o activitate pe care nu o putem numi acţiune, dar care i se potriveşte deosebit de bine omului, activitatea speculativă (*Etica nicomachică*, 1095 b 14). E uşor de respins bogăţia ca ţel al vieţii. Bogăţia este un mijloc pentru scopuri mai înalte, ea nu e un ţel în sine, şi numai un astfel de ţel poate fi numit ţel (*Etica nicomachică*, 1096 a 5). Onorurile căutate de om în viaţa publică, în afară de faptul că îl pun mai presus pe cel care le împarte decît pe cel care le primeşte, nu pot deveni ţel al vieţii, pentru că nu sînt decît reflexul unui alt ţel. Vrem să ne fie onorate virtuţile de către cei virtuoşi. Dar voind acest lucru recunoaştem că raţiunea care dă valoare onorurilor este virtutea şi îi recunoaştem astfel superioritatea faţă de onoruri (*Etica nicomachică*, 1095 b 22).

E mai greu de respins plăcerea. Plăcerea poate fi înţeleasă ca scop în sine (*Etica nicomachică*, 1172 b 20). Nu ajunge să spunem că plăcerea este un ţel al vieţii pe care îl preferă „sufletele servite", care „au sentimente asemănătoare cu cele ale lui Sardanapalus" (*Etica nicomachică*, 1095

b 19). Nici argumentul lui Platon (*Philebos*, 60 c), conform căruia plăcerea nu poate fi ţelul suprem, căci, dacă este legată de înţelepciune, se găseşte un ţel şi mai înalt — care nu este fericirea în sine — nu e de ajuns pentru că orice bine unit cu un altceva este preferabil unui singur bine, aşa cum corect observă Aristotel (*Etica nicomachică* 1172 b 23). Plăcerea nu e un lucru rău în sine, tot aşa după cum nu e ţel suprem al vieţii. Ea ocupă un loc deosebit în lumea acţiunii. Plăcerea ţine de sensibil. Şi sentimentul cel mai perfect este acela care funcţionează perfect, avînd drept obiect tot ceea ce poate exista mai bun în acest sentiment (*Etica nicomachică*, 1114 b 14). Funcţionării celei mai perfecte a sentimentului îi va corespunde şi plăcerea cea mai perfectă. Dar unde altundeva putem să găsim această perfecţiune decît în conştiinţa deplină a omului „de elită", acela care realizînd mai deplin natura umană acţionează conform raţiunii. Plăcerea este ceea ce i se pare acestui om „de elită" (*Etica nicomachică*, 1176 a 15).

Pînă la urmă tot raţiunea este judecătorul plăcerii. Numai ea hotărăşte asupra calităţii plăcerii, ea procură plăcerile cele mai mari. Plăcerea nu este scop în sine. Ea urmează acţiunea morală. De calitatea acţiunii depinde calitatea plăcerii (*Etica nicomachică*, 1176 a 17—19). Aceasta este poziţia plăcerii, de însoţitoare a scopului acţiunii.

Fericirea — acţiune raţională. Ca să fundamentăm pozitiv scopul acţiunii, să revenim la natura fiinţelor. Fiinţele sînt atrase prin natura lor către realizarea formei, către entelechia lor. Acţiunea este atrasă de ţelul ei care este forma ei. Acţiunea omului nu poate să aibă alt ţel decît ţelul sufletului său: raţiunea. Ţelul acţiunii umane este raţiunea, desăvîrşirea lui este fericirea.

Dar raţiunea înseamnă acţiune. Şi fericirea, ca realizare a raţiunii, nu poate fi decît acţiune. „Fericirea e o acţiune" (*Etica nicomachică*, 1169 b 29, 1098 b 31). De aceea, nici cel care doarme, nici cel cu suflet inert nu pot să fie fericiţi. Fericirea nu este un bun pe care îl posedăm; ea înseamnă acţiune, acţiune corectă, raţională, care converge către scopul raţiunii.

Scanned with OKEN Scanner

Viața speculativă — țel suprem. Țelul suprem al rațiunii, ridicarea lui pînă la puritate, este unul singur ; rațiunea speculativă este și pură și de cea mai mare valoare. Și scopul suprem al acțiunii este unul singur, acțiunea pură a rațiunii, speculația. „Dacă fericirea este acțiunea virtuții, e drept ca ea să fie mare. Această virtute ar fi a celui mai bun. Dacă e rațiune sau altceva care prin fire pare să comande, să îndrepte și să cunoască ceea ce e frumos și divin..., acțiunea ei conformă cu virtutea e fericirea ; este acțiunea teoretică, se spune" (*Etica nicomachică*, 1177 12 a).

Dacă ne mai gîndim și că scopul în care cineva face ceva nu este scopul unei acțiuni trecătoare, ci al întregului suflet și al întregii vieți omenești, putem să spunem că fericirea nu este altceva decît realizarea unei vieți speculative perfecte ; țelul acțiunii este atins integral numai într-o viață integral speculativă. „Căci e nevoie... de o virtute perfectă, de o viață perfectă." „Această fericire perfectă care ar acoperi întreaga durată a vieții este cea a omului" (*Etica nicomachică*, 1100 a 4, 1177 b 24, 1101 a 14).

Exterioară societății, atitudinea speculativă apare ideală pentru viață. Personalitatea cea mai desăvîrșită depășește convieţuirea dintre oameni. Ca și pentru Platon, amestecul în treburile cetății este doar necesar. Numai viața speculativă desființează orice dependență de ceea ce este exterior și identifică omul cu „divinul sau cel mai divin din ce avem în noi" (*Etica nicomachică*, 1177 a 12). Alături de beatitudinea divină se află fericirea omenească care are același conținut, posesiunea rațiunii asupra rațiunii, care nu cunoaște decăderea materiei. Fericirea este identificarea spirituală cu divinul și acesta este scopul suprem al acțiunii (*Etica nicomachică*, 1072 b 15—24).

Înțelesul virtuții. Acțiunea rațiunii este așadar țelul acțiunii ; dar și mijlocul care realizează scopul ce altceva poate să fie decît însăși această acțiune ? Acțiunea are două aspecte : este atît scop cît și mijloc. În calitate de scop, acțiunea se numește fericire. Ca mijloc acțiunea se numește virtute. Astfel, virtutea este acțiunea pe care o întreprinde rațiunea și de aceea ea este totodată în conformitate cu natura rațională, care este semnul distincției omului (*Etica nicomachică*, 1097 b

25, 1098 a 12, 1177 b 50). Acţiunea justă duce la realizarea naturii ei, la scopul ei. Virtutea citeristului este aceea de a fi un bun citerist iar cea a fiinţei raţionale de a acţiona conform raţiunii. „Ceea ce convine prin natura fiecăruia este lucrul cel mai bun şi mai agreabil pentru el ; aşadar, pentru om e viaţa conform raţiunii, căci omul înseamnă raţiune prin excelenţă" (*Etica nicomachică*, 1098 a 7, 1178 a 5). Virtuţile raţiunii sînt multe, pentru că şi ţelurile activităţii sale sînt multe ; iar printre acestea unul este suprem şi final, ţelul suprem al acţiunii, şi una este virtutea perfectă şi desăvîrşită.

Virtuţile practice. Dacă acesta este ţelul cel mai înalt rămîne întotdeauna ţelul lucrurilor mărunte. „O asemenea viaţă ar fi mai mult frumoasă decît omenească" (*Etica nicomachică*, 1177 b 26). Cei mai mulţi oameni pot să ajungă la raţiunea practică, cea care nu-şi conţine scopul, în teorie, ci în ceva care îi este exterior, în acţiune, şi care de aceea nu este raţiune pură. Astfel, după ţelul suprem al acţiunii urmează şi ţeluri secundare, „activităţi ale sufletului conform virtuţilor" (*Etica nicomachică*, 1178 a 9). După virtutea cea mai înaltă a vieţii speculative, urmează „în al doilea rînd viaţa conform restului de virtute" şi virtuţile corespunzătoare (*Etica nicomachică*, 1178 a 9). Acestea sînt aşa-numitele virtuţi morale şi care sînt virtuţile omeneşti propriu-zise, pe cînd virtutea speculativă, intelectuală (*Etica nicomachică*, 1103 a 14) ţine mai mult de latura divină a eului nostru. Astfel, acţiunii i se dau multe scopuri secundare de raţiune practică pe care trebuie să le vizeze omul, pentru că şi ele sînt scopuri stabilite de raţiune atunci cînd aceasta se îndreaptă spre materie încercînd s-o domine. Şi corespunzător cu multele scopuri practice, avem şi multe virtuţi practice, morale. Nu trebuie să uităm că pentru Aristotel, ca şi pentru antici în general, virtutea înseamnă toate felurile de perfecţiune ale acţiunii sufleteşti : „Virtutea este o realizare" (*Metafizica*, 1021 b 20). Virtutea intelectuală sălăşluieşte fireşte în însăşi raţiune ; virtuţile morale sălăşluiesc în acel element care domină materia după ordinele raţiunii practice, adică în voinţă. Virtuţile practice sînt virtuţi ale voinţei şi constituie punctele finale spre care se vor îndrepta, în funcţie de condiţii, acţiunile omului. Realizarea lor este

conţinută în general în ţelul raţiunii, iar virtutea care duce spre ele ne procură şi ea fericirea.

Scopul este să trăieşti conform raţiunii, mai întîi conform celei teoretice, iar apoi conform celei practice. Orice acţiune a sufletului astfel orientată e virtute ; şi această acţiune este fericirea.

Condiţiile exterioare ale fericirii. Desigur, Aristotel, aşa cum îi stă în obicei, nu uită să amintească consecinţele eventuale şi cele care însoţesc viaţa în virtute, aceea care tinde spre adevăratul ţel al acţiunii ; adică fericirea care însoţeşte virtutea şi bunurile exterioare care îi deschid calea. Pentru Aristotel, fericirea nu e completă în desăvîrşirea morală. Prin desăvîrşirea morală e completă doar condiţia subiectivă de fericire, care e şi cea mai importantă. Dar fericirea înseamnă acţiune şi realizarea ei are nevoie de un teren potrivit. Acest teren nu poate fi creat de om ; e exterior lui, este hazardul. Dacă i-ar sta omului în putinţă să-l creeze, atunci ar însemna că omiţîndu-i pregătirea s-ar produce o lipsă în condiţiile subiective ale fericirii, o lipsă de acţiune şi virtute. Oricît de întinse ar fi posibilităţile subiective ale omului, aria exterioară chiar prevederilor lui le va depăşi întotdeauna. Sînt elementele hazard, întîmplător care îi vor împiedica desăvîrşirea acţiunii, vor sta în calea eului său. În această situaţie, virtutea există dar nu ajunge la fericire. Dacă fericirea ar fi completă numai prin desăvîrşirea morală interioară, toate aceste catastrofe exterioare nu ar avea nici o importanţă. Dar pentru Aristotel, tocmai fericirea ca acţiune se sfîrşeşte prin realizarea existenţei noastre înafara noastră, în viaţă, în lume, al cărui curs nu depinde exclusiv de noi. Plăcerea născută din concursul acestor evenimente nu numai că nu e un rău în sine, ci este poate chiar necesară. „Poate că trebuie să o căutăm : activităţile fiecărei stări de suflet nu trebuie împiedicate — pentru ca fericirea să se găsească în activitatea tuturor sau a uneia dintre ele —, pentru că nici o activitate nu e perfectă dacă e înfrînată. De aceea, omul ca să fie fericit are nevoie de bunuri corporale exterioare, şi de noroc, pentru ca acestea să nu fie împiedicate." „Nu poţi fi fericit dacă cazi în nenorocirile lui Priam." (*Etica nicomachică*, 1153 b 9).

Scanned with OKEN Scanner

Cea mai importantă condiţie exterioară a fericirii individuale este adaptarea corectă a individului la cetate, sau mai general la însăşi cetatea corectă. Numai într-o cetate corectă se poate desfăşura în întregime acţiunea individuală conform virtuţii. Şi numai acolo unde o asemenea desfăşurare e posibilă, se constituie cetatea corectă (*Politica*, 1323 d 29).

Desigur, virtutea rămîne cea mai importantă, şi cele mai însemnate sînt acţiunile virtuţii pentru dobîndirea fericirii: „... căci nu în întîmplări se află fericirea sau nenorocirea, deşi viaţa omenească are nevoie de ele... ci activităţile virtuoase sînt stăpînele fericirii" (*Etica nicomachică*, 1179 a 1, 1098 b 12, 1100 8).

Cu cît omul virtuos e mai puternic în virtutea sa, cu atît scapă mai mult de vicisitudinile sorţii, cu atît e mai independent. Bunurile morale trag mai greu în balanţa fericirii, aşa cum însăşi viaţa, ca punct crucial în care se întîlnesc toate bunurile exterioare şi plăcerea legată de ele, trebuie adeseori sacrificată pentru desăvîrşirea morală a omului. Clipa unei asemenea acţiuni măreţe dăruieşte mai multă fericire decît o viaţă obişnuită şi liniştită. Şi apoi oricine în momentul cel mai critic, ca să scape de moarte, sacrifică acţiunea justă, pierde odată cu aceasta puterea de a-şi simţi perfecţiunea morală; nu-şi mai regăseşte eul. Mai bine o acţiune frumoasă şi măreaţă decît multe şi mărunte. „E adevărat că omul bun face multe pentru prieteni şi moare, dacă trebuie, pentru patrie; lasă banii, onorurile şi toate bunurile rîvnite atît, ca să-şi asigure frumuseţea morală; ar prefera să trăiască cu intensitate un moment decît să trăiască mult în linişte, să trăiască un an în frumuseţe, decît ani în şir la bunul plac al întîmplării, ar prefera o singură acţiune frumoasă şi măreaţă, unui mare număr de acţiuni mărunte" (*Etica nicomachică*, 1169 a 18).

Aşadar, fericirea nu poate să existe fără virtute, dar virtutea este posibilă fără desăvîrşirea vieţii, fără fericire. Dar pentru om virtutea rămîne unica condiţie care i-ar face posibilă fericirea totală şi, în acelaşi timp, izvorul principal al fericirii lui celei mai profunde.

Virtutea rămîne astfel singurul mijloc de care dispune întotdeauna omul ca să atingă ţelul fericirii. Fericirea rămîne mereu ţelul imuabil.

Scanned with OKEN Scanner

Virtute și plăcere. Dar acțiunea conform virtuții și în calitate de simplă acțiune naște în conștiință un sentiment de plăcere. Exercitarea virtuții, ca realizare a tendinței interne de activitate, este însoțită de plăcere și în drumul ei plăcerea o întărește. Acțiunea supremă, acțiunea rațiunii pure naște și plăcerea cea mai puternică (*Metafizica*, 1072 b 16). De aceea Zeul, ca rațiune pură, încearcă cea mai adîncă plăcere (*Etica nicomachică*, 1154 b 26). Și de aceea plăcerea nu e un lucru neglijabil. Ea este un aspect necesar al vieții. „A trăi pentru lucrurile bune în sine, și plăcute" (*Etica nicomachică*, 1170 a 19).

Așa după cum fericirea e despărțită de virtute, tot așa uneori amîndouă sînt despărțite de plăcere. Există momente cînd, pentru adevărata fericire trebuie sacrificată plăcerea și trebuie despărțită acțiunea conform virtuții, singura care ne duce la fericire, de plăcerea pe care ne-ar da-o o acțiune sterilă (*Etica nicomachică*, 1174 a 1). Această despărțire nu e niciodată absolută, căci pentru omul virtuos exercitarea virtuții, oricît de vitrege ar fi condițiile, rămîne o plăcere (*Etica nicomachică*, 1099 a 7). Și de aceea, cînd un obstacol exterior oprește acțiunea și îi distruge realizarea plăcută, omului îi rămîne plăcerea perfecțiunii interioare care crește odată cu locul pe care îl ocupă la om viața interioară.

Oricum ar fi acest loc al plăcerii, el e doar o consecință. Este o reflectare interioară a acțiunii virtuoase, nu esența acțiunii și nici rațiunea ei.

Virtute și cunoaștere. O asemenea distincție trebuie să se facă între virtute și cunoaștere. La Aristotel, în opoziție cu doctrina lui Socrate, care credea că virtuțile sînt cauze și științe, *virtutea nu e cunoaștere.*

Poți să știi care sînt țelurile juste ale vieții și care sînt căile drepte, dar aceste cunoștințe sînt pasive în momentul acțiunii. Și acest lucru se explică prin aceea că avem cunoștințe numai „despre universal". Cunoaștem doar idei și țeluri generale, nedeterminate individual, în timp ce pentru acțiunea virtuții e nevoie de specificare, de individualizare pînă la cazurile concrete ale acțiunii. Acesta este rolul înțelepciunii, o altă formă de cunoaștere, diferită de cunoașterea propriu-zis teoretică, cea pe care pare să o identifice Socrate cu virtutea. „Nimic nu ne împiedică să acționăm îm-

Scanned with OKEN Scanner

potriva cunoaşterii, dacă e vorba de universal şi nu de particular; căci acţiunea realizează particularul, în timp ce universalul e diferit; de fapt, unul se referă la sine, celălalt la fapt" (*Etica nicomachică*, 1146 b 31, 1147 a 5). Cunoaşterea care se îndreaptă către concret este practica, nu cunoaşterea în sine, iar conţinutul ei este înţelepciunea.

Desigur, dacă cunoaşterea ar cuprinde şi cunoaşterea amănunţită în aşa fel încît să îmbrăţişeze concretul în întregime, adică înţelepciunea, atunci am ajunge foarte aproape de acţiune. Ea ne dă tot ceea ce poate să ofere acţiunii raţiunea. Pentru că virtutea nu poate desigur să existe fără înţelepciune. Acţiunea virtuoasă este acţiune raţională; aşadar, e firesc să fie cunoaşterea, în calitate de cunoaştere a tot ceea ce trebuie făcut, adică înţelepciunea, premisa necesară acţiunii morale.

Virtute şi obişnuinţă. Dar, după Aristotel, nici înţelepciunea nu ajunge. Pentru el acţiunea nu se epuizează în sfera raţiunii, şi de aceta virtutea nu e posibil să fie predată în întregime, aşa cum iarăşi credea Socrate. În centrul în care se naşte acţiunea, adică în voinţă, există împreună cu raţiunea şi elementul iraţional al poftei, al dorinţei. Pentru ca acesta să fie subordonat în aşa fel încît predarea să fie fecundă, trebuie să fie lucrat ca pămîntul care va hrăni sămînţa. Munca aceasta se face datorită *obişnuinţei* în acţiunea virtuoasă. Pentru ca ordinele raţiunii să fie eficace trebuie găsit un suflet predispus; trebuie ca o exersare întîmplătoare sau obligatorie să fi format un caracter gata să primească ordinele raţiunii. „Virtutea morală se naşte din obişnuinţă" (*Etica nicomachică*, 1103 a 17).

Caracterul şi morala, virtuţi esenţiale, vor fi formate de cetate, de legile ei. Ea este pedagogul cel mai de seamă care, premiind şi pedepsind, menţine individul pe calea virtuţii, dezvoltîndu-i plăcerea de acţiune şi dezgustul pentru fapte imorale (*Etica nicomachică*, 1104 b 3). Una dintre cele mai importante probleme ale cetăţii este cea a educaţiei, atît după opinia lui Aristotel, cît şi după opinia lui Platon. „Căci legislatorii sînt cetăţeni buni din obişnuinţă; în aceasta constă marea dorinţă a fiecărui legislator..., cei care nu reuşesc să fie aşa, greşesc: prin asta diferă conducerea unei

cetăţi bune de cea a unei cetăţi proaste". (*Etica nicomachică*, 1179 b 34, 1180 b 2, 1103 b 3).

Virtute şi înclinaţie naturală. Dar dacă ne limităm la pregătirea pentru virtute şi plăcere şi neglijăm raţiunea, dacă avem doar obişnuinţa acţiunii virtuoase, nu avem virtute. La fel dacă facem bine în mod inconştient, din înclinaţie naturală, nu sîntem buni. „Sîntem puternici prin natură, dar nu sîntem nici buni nici răi prin natură" (*Etica nicomachică*, 1103 a 18, 1106 a 9). Acţiune virtuoasă nu există decît acolo unde hotărîrile se iau în mod conştient conform ordinelor raţiunii. Înclinaţia naturală va fi întîi dominată de o forţă care vine să exploateze dar şi să contrarieze natura, şi aceasta este obişnuinţa creată de pregătire. Apoi însă şi această obişnuinţă va fi supusă raţiunii care o va face conştientă. „Obişnuinţa cuplată cu raţiunea justă e virtute" (*Etica nicomachică*, 1144 b 27). Numai datorită celor două vom ajunge adevăraţi stăpîni ai eului nostru şi ai acţiunilor noastre.

Virtutea — dispoziţie permanentă. Din cele menţionate mai sus reiese că virtutea nu e o pasiune bună sau rea prin natura ei. Pasiunile sînt neutre din punct de vedere moral şi ele sînt judecate după direcţia pe care le-o dă conştiinţa.

Desigur, nici capacitatea noastră de a avea pasiuni nu are nici o semnificaţie morală. Virtutea nu e decît *o stare de spirit* în comparaţie cu toate aceste puteri sufleteşti mobile. Şi această stare există ca *dispoziţie permanentă* dominată de raţiunea practică (*Etica nicomachică*, 1105 b 19, 1106 a 12).

Această dispoziţie permanentă este sursa acţiunii. În ea trebuie să rezide moralitatea. Nu e de ajuns numai ca acţiunea să fie morală, trebuie ca şi starea conştiinţei, dispoziţia care o pune în mişcare, să fie morală. Şi dacă încă nu putem să spunem aici „că nimic nu poate să fie moral în afară de voinţa morală", criteriul moralităţii e sigur voinţa morală, elementul interior al dispoziţiei. Şi asta pentru că nu interesează doar ce face cineva, ci şi „în ce stare" acţionează. „Actele virtuoase se fac cu dreptate şi înţelepciune, nu dacă sînt aşa în sine, ci după starea în care acţionează cel care acţionează" (*Etica nicomachică*, 1137 a 5).

Scanned with OKEN Scanner

Virtutea, cale de mijloc „în raport cu noi". E limpede că raţiunea practică va determina, în ultimă instanţă, atitudinea, dispoziţia sufletului virtuos. Care este regula pe care o va impune raţiunea practică sufletului ? Care e conţinutul ei ? Şi mai întîi de toate există o asemenea regulă ?

Dacă privim operele oamenilor, le vom numi bune pe cele cărora nu le lipseşte nimic şi care totodată nu au nimic în plus faţă de ceea ce trebuie. Orice lipsă sau exces schimbă ; calea de mijloc salvează totul. Acelaşi lucru se întîmplă cu acţiunile : sînt corecte cînd nu tind spre extreme, ci urmează calea de mijloc (*Etica nicomachică*, 1106 a 26).

Această cale de mijloc e uşor de aflat acolo unde încape gîndirea matematică, unde calea de mijloc este determinată de elemente pur obiective. Dar atunci cînd căutăm această cale de mijloc pe baza unui fapt subiectiv, e greu s-o găsim. Dacă şaisprezece ore de muncă sînt multe, şi două sînt puţine, nu înseamnă că e corect să fie nouă ore. Aici ceea ce e corect depinde de temperamentul personal al fiecăruia. (*Etica nicomachică*, 1106 a 35). Pentru fiecare, altceva reprezintă mult şi altceva reprezintă puţin, altceva nici mult şi nici puţin. Şi aici căutăm tot calea de mijloc, „calea de mijloc în raport cu noi", nu o cale de mijloc obiectiv determinată ; „Cale de mijloc nu efectivă, ci în raport cu noi" (*Etica nicomachică*, 1106 b 7). Dacă însă căutăm în toate artele această cale de mijloc, cu atît mai mult trebuie s-o căutăm în virtute, care e mai exactă şi mai valoroasă decît orice artă (*Etica nicomachică*, 1106 b 14). Calea de mijloc în raport cu noi este o formulă clară, valabilă, după Aristotel, pentru orice virtute morală ; într-un fel este esenţa virtuţii. „De aceea, cînd vorbim de «ceea ce trebuie să fie», conform esenţei şi raţiunii, virtutea e cale de mijloc" (*Etica nicomachică*, 1107 a 5).

Grade subiective de virtute. Dar această formulă, chiar dacă e un principiu călăuzitor, păcătuieşte prin aceea că are o bază pur subiectivă. Calea de mijloc în raport cu noi poate să fie diferită pentru fiecare, în timp ce morala nu poate să depindă de capriciile fiecăruia, pentru că ţelul moral este dat în mod obiectiv. Calea de mijloc *e în raport cu noi*, de aceea nu poate să ducă în domeniul moral la o subiectivitate extremă ; ea va duce la o gradare a posibili-

Scanned with OKEN Scanner

tăţilor subiective între anumite limite ; dar dincolo de acestea, va trebui să existe o măsură obiectivă care e determinată de natura subiectului. Bărbatul desăvîrşit deţine un grad mai înalt de virtute decît femeia, copilul, decît sclavul. La toţi aceştia raţiunea practică nu e formată, libertatea le este mai puţină şi virtutea inferioară (*Politica*, 1260 a 10).

Măsura personalităţii morale. La nivelul omului desăvîrşit, unde raţiunea practică funcţionează liber, subiectul în raport cu care va fi judecată calea de mijloc este dat în mod obiectiv. Este „înţeleptul" şi „omul de bine". „Omul de bine judecă de fapt foarte exact, în orice lucru vede ce e adevărat..." (*Etica nicomachică*, 1113 a 29, 1107 a 1). O conştiinţă ideală, o personalitate morală integră este măsura căii de mijloc. Nici o regulă generală nu determină morala. Un act moral este ceea ce ar face de fiecare dată, într-o împrejurare concretă, un om integru din punct de vedere moral. În loc de o regulă generală, de un ordin categoric, avem această măsură stabilă, deşi în acelaşi timp suplă, a personalităţii morale. Bineînţeles, măsura nu e sigură, dar Aristotel nu găseşte şi nu ne dă alta. Numai în legătură cu virtuţile propriu-zise se face o distincţie specială care aruncă lumină asupra acestui criteriu suprem al personalităţii morale.

După această teorie generală a virtuţii, lui Aristotel nu-i rămîne decît să treacă la studiul virtuţilor luate separat. El nu ne dă un sistem al virtuţilor, aşa cum face Platon, care distinge virtuţile fundamentale ale sufletului. El le prezintă într-o anumită ordine, căutînd în fiecare dintre ele elementul măsură.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XVIII

IDEEA DE DREPTATE ŞI FELURILE DE DREPT

I

Dreptatea în sens larg. Dintre toate virtuţile, cea care trebuie examinată mai atent, din punctul nostru de vedere, este dreptatea.

Platon vedea în dreptate un principiu conform căruia fiecare individ şi fiecare acţiune a sa este aşezată în locul corect din întregul social. Astfel, orice virtute, chiar dacă ar caracteriza acţiunea ca să fie justă din punct de vedere social, ar trebui să fie determinată de dreptate. Dreptatea era pentru Platon virtutea exclusiv socială. Această părere nu diferă de concepţia aristotelică asupra dreptăţii. Pentru Aristotel, dreptatea, în sens larg, este punctul de vedere social al virtuţilor. „Dreptatea este virtutea perfectă, nu la modul absolut, ci în comparaţie cu celelalte" (*Etica nicomachică*, 1129 b 26).

Desigur, pentru cei doi filosofi, această identificare a dreptăţii cu aspectul social al tuturor virtuţilor înseamnă starea în care fiecare cetăţean şi activitatea lui dobîndesc locul absolut corect în întregul social. În sfera relativului însă, unde există o distanţă între instituţiile pozitive şi dreptate, după ţelul urmărit de cetate, situaţia indivizilor este potrivită ţelului căutat de cetate şi nu de ideea dreptăţii. Într-o astfel de cetate istorică, punctul de vedere social al virtuţilor, impus de cetate, şi în general ierarhizarea virtuţilor nu corespunde cu principiul ideal al dreptăţii.

Dreptatea distributivă. Deşi Aristotel se limitează la idei foarte generale în legătură cu acest înţeles larg al dreptăţii,

el dedică analize largi așa-zisului ei sens restrîns. Prima acoperă întreg spațiul virtuții în raporturile ei cu restul, acoperă așadar aspectul social al virtuții în general. Dreptatea în sens restrîns corespunde cu activitatea dreaptă a cetății, cu felul în care cetatea lui organizează interesele, bunurile materiale și morale care reprezintă totodată acțiunile corespunzătoare ale celor pe care îi conduce. Funcția cetății este aceea de a da sau de a recunoaște fiecăruia ceea ce este drept să-i aparțină. În esență, dînd autoritate de lege celor pe care le posedă fiecare, împarte fiecăruia titluri și bunuri materiale, împarte drepturi veghind la libera lor exercitare. Această funcție de bază a cetății trebuie să se inspire din ideea de dreptate, din principiul conform căruia fiecare trebuie să primească ceea ce i se cuvine. Dacă cetatea ar fi perfectă, atunci împărțirea s-ar face în deplin acord cu ideea de dreptate. În cetățile istorice totuși, împărțirea se face după scara de valori pe care o recunoaște fiecare dintre cetăți. Aceasta este diferită într-o democrație, diferită într-o plutocrație, diferită în orice formă de stat. Și asta pentru că întotdeauna scara de valori este influențată de forma de cetate.

Inegalitatea inegalilor. Această dreptate *distributivă* odată ce vizează distribuirea după valoare, nu coincide cu principiul dreptății, așa cum este el înțeles de obicei. După Aristotel totuși, egalul este jumătatea dintre mult și puțin, dintre ceea ce este mai mult sau mai puțin decît trebuie. Aceste două extreme sînt inegale iar jumătatea reprezintă egalul. Egalitatea este așadar o egalitate a valorii fiecăruia și nu o egalitate între elemente de valoare diferită. „Dacă nu există oameni egali, nu vor exista lucruri egale ; ori, chiar de aici pornesc conflictele și crimele cînd cei egali nu împart și nu posedă lucruri egale și cînd cei inegali posedă și împart lucruri egale“ (*Etica nicomachică*, 1131 a 22).

Dreptatea compensativă. Atunci cînd se face distribuția conform cu acest principiu, trebuie ca dreptatea să fie apărată și de aceea orice lucru care i-ar aduce prejudicii trebuie eliminat iar restul lucrurilor trebuie aduse din nou la proporțiile juste fixate de funcția distributivă a cetății. Iată rolul dreptății.

Scanned with OKEN Scanner

Se consideră că dezechilibrul adus proporţiilor fixate atinge egalitatea, şi restabilirea după dezordine trebuie văzută ca o restabilire a egalităţii. Cîtă vreme rămînem la aceste afirmaţii generale, gîndirea aristotelică este ireproşabilă. Cînd ne adîncim însă în analize mai amănunţite şi cînd ne limităm la exemplele mai detaliate pe care le aduce, se pot naşte multe nedumeriri.

Cine hotărăşte restabilirea distribuţiei şi cine este judecătorul ? Acolo unde predomină interesul public restabilirea trebuie să fie hotărîtă şi întreprinsă de cetate ; acolo unde însă ţine de interesul public ca iniţiativa să fie lăsată pe seama indivizilor în corectarea nedreptăţii, atunci cel interesat e judecător, şi corect este ceea ce va hotărî el. Şi dacă el va hotărî să nu se restabilească sau să nu se restabilească în întregime distribuţia, aşa e drept, pentru că lui i-a încredinţat legea această hotărîre. Exercitarea dreptăţii compensative nu coincide astfel întotdeauna nici cu egalul, nici cu dreptul în sine. Ea depinde însă de o anume judecată, fie a cetăţii, atunci cînd primează interesul public, fie a persoanei particulare, atunci cînd primează interesul particular. Dar principiul corectării nedreptăţii, al reîntoarcerii la ceea ce dreptatea corectivă a considerat că e drept, îşi păstrează autoritatea.

Dreptul penal. Există tulburări ale ordinei acesteia care nu admit corectări, fie pentru că răul nu poate fi corectat prin însăşi natura lui, fie pentru că această corectare nu ajunge. Este cazul crimelor. Acolo, pe lîngă despăgubire, dacă o despăgubire e posibilă, se impune o sancţiune suplimentară, pedeapsa.

Aristotel nu pare a clasifica dreptul penal în cele două categorii de bază ale dreptăţii, pe care le-am expus, în afară doar de cazul în care crima are sensul de pagubă, care trebuie şi poate fi răscumpărată după principiile dreptăţii corective. Aplicarea pedepselor cere şi distribuţia onorurilor în mîna cetăţii, pentru ca cetăţenii să acţioneze conform dreptăţii. „Onorurile şi pedepsele sînt de asemenea utile legislatorilor" (*Etica nicomachică*, 1109 b 34). Cei care nu pot fi convinşi nici cu vorba, nici prin elogii, vor fi constrînşi prin pedeapsă : „Cei mai mulţi oameni ascultă mai degrabă

de constrîngeri decît de raţiune, de pedepse decît de bine. De aceea, unii cred că legislatorii trebuie să îndemne la virtute şi să încurajeze binele, în ideea că cei care au dispoziţii pozitive de caracter vor asculta, dar se crede totodată că trebuie impuse pedepse şi sancţiuni celor care nu ascultă şi sînt perverşi, şi că trebuie exilaţi cei nevindecabili ; cel care trăieşte conform normelor şi binelui va asculta de raţiune ; dar netrebnicul, care nu se gîndeşte decît la plăcere, va fi pedepsit ca un animal de corvoadă" (*Etica nicomachică*, 1180 a 8). E limpede că pentru Aristotel pedeapsa este mai ales un mijloc de educare, un mijloc care duce, prin puterea psihologică exercitată, la atitudinea corectă. De aceea, el notează şi în altă parte că „pedepsele" „sînt uneori remedii" (*Etica nicomachică*, 1104 b 17). Fără a putea spune că Aristotel dezvoltă teoria prevenţiunii generale sau particulare, aşa cum putem să spunem despre Platon (*Legile*, XI, 934 a ; IX 862, d), e clar că Aristotel îşi urmează magistrul şi o susţine cu idei foarte generale.

II

Dreptul politic şi natural. Distribuţia conform dreptului şi corectarea nedreptăţii sînt în realitate opere ale cuiva, ale autorităţii politice, ale cetăţii cu legile şi hotărîrile ei. Conţinutul dreptăţii distributive şi corective trebuie să devină şi conţinutul legilor cetăţii şi, după Aristotel, şi al dreptului politic.

Considerînd dreptul politic în întregime, Aristotel îl împarte în trei direcţii. Mai întîi distinge dreptul natural şi dreptul politic (*Etica nicomachică*, 1134 b 18). Înţelesul de drept natural e original la Aristotel, pentru că spunînd că dreptul natural este „ceea ce are peste tot aceeaşi putere", poate să dea de înţeles că dreptul natural este un tot de legi neschimbate care sînt impuse de natura lucrurilor peste tot şi întotdeauna. Cu toate acestea, Aristotel admite că e greşit, pentru că legile dreptului natural sînt schimbătoare. Legile neschimbate pot fi valabile pentru zei ; asemenea legi nu există însă printre oameni. Astfel, el pare să accepte, ca şi filosofii moderni, un drept natural cu conţinut schimbător. Aceasta nu înseamnă însă că dreptul natural coincide cu

Scanned with OKEN Scanner

dreptul legal pe care îl stabilesc oamenii, așa-numitul drept pozitiv. Cauza valabilității dreptului natural este o necesitate morală și logică; este ceea ce pornind de la ideea de drept trebuie recunoscut în orice împrejurare ca drept. Pe cîtă vreme cauza valabilității dreptului pozitiv este „convențională", constînd în faptul că el este apărat de o anume autoritate. Dacă aceasta din urmă ar avea drept unică călăuză ideea de dreptate, atunci dreptul pozitiv ar coincide cu cel natural. În fiecare împrejurare dreptul excepțional și cetatea excepțională sînt unice (*Etica nicomachică*, 1135 a 4).

Această distincție între dreptul natural și cel legal se face pe baza cauzei valabilității lor. Dar în *Retorica*, Aristotel mai face o distincție pe baza întinderii valabilității dreptului, o distincție între dreptul „comun" și dreptul „privat", care coincide într-un fel cu prima distincție. „Spun lege comună și lege privată: legea privată este cea pe care oamenii o stabilesc reciproc pentru ei, legea comună este cea potrivită naturii" (*Retorica*, 1373 b 4). Interpretînd în continuare legea potrivită naturii, spune: „Este ceea ce toți sînt de acord să considere drept sau nedrept prin natură, chiar dacă între ei nu există nici o societate sau convenție". Pe baza întinderii valabilității, dreptul se împarte în drept valabil în orice cetate separată, și în general în orice loc luat separat, și în drept pentru care a fi valabil nu are nevoie de recunoaștere sau stabilire, și de aceea e valabil peste tot, este drept comun al tuturor cetăților și al tuturor oamenilor. Dreptul comun este așadar chiar dreptul natural, numai că aici este considerat nu din punctul de vedere al rațiunii valabilității lui, ci al întinderii valabilității lui.

Ultima distincție se face între dreptul scris și cel nescris. Dreptul scris este întotdeauna dreptul stabilit de autoritatea politică și, în consecință, este legal și are valabilitate privată, este un drept special. Dimpotrivă, dreptul nescris poate să fie legal și special, ca și dreptul tradițional; el poate să fie și drept natural. Acesta din urmă este în întregime nescris.

Echitatea. Aristotel știe că dreptul natural poate să vină în conflict cu dreptul pozitiv al fiecărei cetăți, și că numai în cetatea excepțională dreptul natural și dreptul pozitiv coincid. În celelalte cetăți, dreptul pozitiv nu este cel ex-

Scanned with OKEN Scanner

ceptional, pentru că el nu reprezintă realizarea ideii, ci vizează alte ţeluri de valoare corespunzătoare. De aceea, se creează adeseori în aplicarea dreptului pozitiv o situaţie care prilejuieşte reacţii morale. Referirea lui Aristotel la Antigona şi la versurile bine cunoscute despre ea ne arată că era conştient de acest fapt fundamental pentru viaţa dreptului. Dar continuîndu-şi ideile pe care Platon le dezvoltă în *Politikos* (294 a), el analizează şi cealaltă cauză, datorită căreia în aplicarea dreptului pozitiv se produce o antinomie între dispoziţiile legii şi hotărîrea care dictează dreptăţii şi dreptului natural: „Orice lege e generală, şi sînt bunuri despre care nu se poate vorbi decît în sens general" (*Etica nicomachică*, 1137 b 13). E clar că legea care formulează în mod necesar dispoziţii generale nu se aplică infinităţii de forme pe care le ia acţiunea socială. În mod necesar, aplicarea legii este imperfectă şi de multe ori se ciocneşte de ideea de dreptate. Dar şi legea trebuie să fie generală şi soluţia oricărei probleme incluse în ea trebuie să fie justă. Ca să se realizeze acest lucru în mod necesar, în împrejurările concrete în care dispoziţia generală apare injustă, va fi corectată legea, va fi aplicată o decizie potrivită nu dispoziţiei generale, ci ideii de dreptate. Această decizie ar urma dealtfel să fie dată de legislator însuşi, dacă el ar fi prezent şi dacă ar avea în vedere situaţia concretă. „Ceea ce ar spune legislatorul dacă ar fi acolo şi ar decide dacă ar şti" (*Etica nicomachică*, 1137 b 22). Această dispoziţie diferită de lege, care trebuie să fie aplicată astfel, se numeşte echitate (*epieikes*).

Echitatea poate fi opusă, în situaţii concrete, dispoziţiei generale a legii, dar nu este opusă dreptului. Echitatea este dreaptă, dar este un drept mai potrivit situaţiei. „Căci echitatea fiind superioară unui fel anume de drept, e asemeni unui drept" (*Etica nicomachică*, 1137 b 8). Echitatea aparţine, din punct de vedere logic, aceluiaşi gen ca şi legea, cu deosebirea că în anumite împrejurări îmbunătăţeşte legea. Echitatea este „nu legalitate... ci o corectare a dreptului legal" (*Etica nicomachică*, 1137 b 12). Aristotel dă această soluţie problemei acute a echităţii. Este soluţia pe care o dau şi romanii cu înţelesul de *equitas*. Aceeaşi soluţie este dată şi de mulţi legislatori contemporani şi de interpreţi ai dreptului. Este singura soluţie care rezolvă antinomia, dealtfel

Scanned with OKEN Scanner

inevitabilă, a generalităţii legii şi a individualităţii situaţiilor pe care ea le rezolvă.

Echitatea nu este altceva decît intervenţia directă a justiţiei în rezolvarea situaţiilor concrete ale vieţii sociale. Şi datorită intervenţiei pretorului, pînă la cea a legislatorilor şi interpreţilor contemporani s-a ajuns la imprimarea relativă a antinomiei dintre drept şi dreptate, pe care Platon a semnalat-o cel dintîi şi pe care Aristotel a prevăzut-o cu atîta ascuţime.

Omul drept trebuie să fie echitabil. Chiar şi atunci cînd legea îl avantajează în generalitatea ei, el nu trebuie să o folosească în rigiditatea ei, ci să respecte dreptul superior, echitatea, tot ceea ce corespunde mai desăvîrşit ideii de dreptate.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XIX

VIAȚA CETĂȚILOR ISTORICE

I

Introducere în „Politica“. Am vorbit pînă acum despre virtutea dreptății, fără a avea în vedere spațiul în care se desăvîrșește dreptatea, fără a ne referi la principalul subiect care exercită dreptatea, adică cetatea. Am făcut așa din necesitatea de a expune în ordine subiectele care în realitate coexistă.

Dreptatea este virtutea întreagă în ordinea socială, este principiul prim care trebuie să determine ordinea socială. Aristotel spune: „Dreptatea este un lucru politic, căci ea reprezintă ordinea unei societăți politice, dreptatea e judecata a ceea ce e drept“ (*Etica nicomachică*, 1253 a 39). Dreptatea e politică, pentru că societatea politică fiind forma cea mai completă și desăvîrșită de societate este și cadrul cel mai propice pentru realizarea dreptății.

Aristotel își împarte în două părți principale filosofia practică: în *Etica*, care ni s-a transmis în trei forme: *Marea Etică*, *Etica eudemică* și *Etica nicomachică*, și în *Politica*. Se ocupă de virtutea dreptății în *Etica*. În *Politica* tratează problema cetății, atît din punct de vedere ontologic cît și deontologic, urmărind să vadă cum sînt cetățile reale și cum trebuie să fie cetatea ideală.

Părțile cetății. Aristotel își definește metoda de cercetare, dîndu-ne în felul acesta un exemplu de metodologie a științelor sociale în general. „Ca și în alte părți, trebuie să analizăm compusul pînă la elementele care nu mai pot fi

descompuse care sînt părţile cele mai mici ale tuturor lucrurilor), la fel, examinînd din ce e compus, vom înţelege" (*Etica nicomachină*, 1252 a 18). Această parte infimă este individul care nu poate să existe singur. Elementul masculin se uneşte în mod necesar cu elementul feminin. Dar tot în mod necesar, cel care comandă se uneşte cu cel care este comandat; cel care prin natură e stăpîn se uneşte cu cel care prin natură este sclav. După Aristotel, există stăpîni prin natură şi sclavi prin natură, necesari pentru desăvîrşirea, împreună cu femeia şi copilul, a primei unităţi sociale, casa, familia. Apoi urmează „unitatea de mai multe case", comuna, care nu e altceva decît o dezvoltare firească a familiei.

Definiţia cetăţii. „Viaţa în comun a mai multor comune este pînă la urmă o cetate." Dar cetatea nu diferă numai din punct de vedere cantitativ de uniunile sociale mai mici, din care ea izvorăşte, ci şi din punct de vedere calitativ. Această diferenţă calitativă consistă în *independenţa* ei. În cetate sînt satisfăcute toate necesităţile materiale şi morale ale omului; cetatea, formînd un tot, nu are nevoie de nimic dinafară.

Independenţa aceasta constituie sfîrşitul unei evoluţii determinate cauzal, dar este totodată şi un scop. Omul are nevoie de viaţa în societate, dar în acelaşi timp o caută; el caută să creeze o societate *independentă*, cetatea, pentru că prin natură el este o fiinţă socială (*zoon politicon*) (*Etica nicomachică*, 1253 a 3). Dar independenţa nu e scopul final ci precede acest scop, fiind o condiţie necesară acestuia. În cele din urmă, cetatea vizează „traiul bun". „Ţelul cetăţii este traiul bun" (*Politica*, 1280 b 39, 1278 b 22, 1252 b 31). Numai acolo unde independenţa este considerată ca element al „traiului bun", numai acolo ea poate fi concepută ca ţel final, după formula „societatea traiului bun pentru familii şi popoare ţine de o viaţă *perfectă* şi independentă" (*Politica*, 1280 b 33).

Ţelul cetăţii. Traiul bun este pentru Aristotel traiul conform virtuţii (1280 b 5). De aceea, prima grijă a cetăţii adevărate este virtutea (1280 b 5) şi apoi educaţia pentru virtute. Virtutea este aşadar o condiţie necesară, nu singura,

dar cea mai importantă pentru apropierea de fericire, care este ţelul oricărei activităţi umane. Şi pentru că virtutea nu poate fi despărţită de raţiunea justă, nici fericirea nu poate fi despărţită de ea.

Ţelurile vieţii individului şi ale cetăţii par pentru început să coincidă. Aceeaşi virtute duce spre aceeaşi fericire ; şi totuşi, există deosebiri importante care trebuie semnalate. Mai întîi, nici virtutea, nici fericirea nu se desăvîrşesc în om, ci doar în cetate. Vorbind despre „sfîrşit" Aristotel spune : „De fapt, e acelaşi lucru pentru individ şi pentru cetate ; dar a apăra şi a salva ceea ce aparţine cetăţii e un lucru mai măreţ şi mai perfect ; ceea ce e plăcut pentru individ e mai frumos şi mai divin pentru un popor sau pentru cetăţi" (*Etica nicomachică*, 1094 b 7). Virtutea este exercitată complet doar în cetate, şi numai în cetate îşi poate arăta omul forţa morală. Numai în cetate se unesc condiţiile educaţiei şi ordinea legală, obişnuindu-l pe om să trăiască conform virtuţii. Acolo unde aceste condiţii, într-o oarecare măsură, nu se unesc, nu avem o cetate propriu-zisă ci doar o alianţă care organizează coexistenţa cîtorva oameni sau cîtorva grupuri (1280 b 52). E inutil, desigur, să subliniem că toate acestea se desăvîrşesc în cetatea ideală, al cărui ţel este virtutea în forma cea mai completă şi adevărata fericire care izvorăşte din ea. Dar Aristotel abordează dincolo de această cetate ideală şi cetăţile reale, şi vrea să definească în acest domeniu relativ mai întîi ţelul diverselor cetăţi şi condiţiile în care acest ţel se realizează mai bine. Dar pentru un ţel de valoare relativă sînt mai accesibile acele mijloace care diferă de virtutea pură. Printre aceste mijloace virtutea pură este înlocuită de diverse virtuţi politice care diferă de ea, fiindu-i inferioare. Sînt virtuţi doar prin aceea că sînt mijloace eficace de atingere a ţelurilor de valoare relativă dintr-o cetate imperfectă.

Problemele şi structura „Politicii". Astfel, lui Aristotel i se pun două probleme distincte. Problema cetăţii ideale care duce la fericirea absolută prin virtutea pură, şi problema cetăţilor neideale, care îşi au fiecare propria lor virtute politică, care nu e cea perfectă şi care duce la o relativă bunăstare.

Fără să intrăm în problema atît de controversată a structurii *Politicii*, a integralității textului și a seriei de cărți în care este repartizată, e util să examinăm mai întîi ansamblul foarte complex al cetăților istorice, și cele mai importante proiecte de guvernare. După ce le vom fi analizat și examinat critic, vom trece la organizarea cetății perfecte, ideale.

Durata și continuitatea cetății. Înainte de acest examen atent se impun cîteva observații valabile pentru orice cetate.

S-a subliniat pînă acum faptul că cetatea este o societate de oameni care se caracterizează prin independență, că această societate s-a născut „pentru viață", dar că țelul ei este traiul bun și calea spre acest trai bun este calea virtuții. Există totuși cetăți care au drept țel nu virtutea „perfectă", ci o virtute de valoare relativă care conform rațiunii platonice participă doar la virtutea perfectă. Dar toate aceste cetăți, atît cea perfectă cît și cele imperfecte, au cîteva caracteristici comune care servesc pentru definirea conceptului de cetate.

Aristotel definește mai întîi negativ cetatea, subliniind că ea nu coincide cu ansamblul oamenilor care o alcătuiesc. Oamenii trec, iar aceasta își continuă neîntrerupt existența, așa cum rîurile sînt aceleași oricît li s-ar schimba apa (*Politica*, 1276 a 37). Cetatea înseamnă viață continuă, asigurată nu de elementele ei materiale ci de regimul ei politic. „Este evident că trebuie să vorbim despre cetate, avînd în vedere constituția ei" (1276 b 11). Regimul politic este așadar esența cetății. În măsura în care acesta nu se schimbă, nu are importanță dacă i se schimbă componentele materiale. Atunci cînd totuși se schimbă, se schimbă și cetatea, chiar dacă toate elementele ei materiale nu s-au schimbat. La fel se întîmplă și în teatru care, chiar dacă e făcut de exact aceiași oameni, poate să fie cînd tragic cînd comic (1276 b 5). Regimul politic este forma cetății și, conform concepției filosofice generale a lui Aristotel, forma constituie esența, ideea unui obiect.

Ideea de cetățean. Din această definire conceptuală a cetății rezultă ideea de cetățean. Cetățeanul nu este cel care participă la viața socială și economică a cetății, care locu-

ieşte şi munceşte în ea, ci acela care este element organic al regimului ei politic. Sînt prin urmare cetăţeni aceia care îndeplinesc funcţii politice şi mai ales în democraţii sînt cei care îi aleg pe arhonţii cetăţii şi participă la executarea funcţiei de judecător. „Ceea ce îl defineşte mai bine pe un cetăţean este participarea la justiţie şi putere" (1275 a 22).

II

Deosebirea dintre cetăţi. Aşa după cum cetatea e determinată de organizarea politică, tot aşa ea e determinată de condiţiile proprii acelui loc. „A guverna cetăţi înseamnă să dispui de puteri şi mai ales de cea mai importantă dintre ele ; regimul politic al cetăţii este cel mai important. Cetatea înseamnă organizare politică" (1278 b 9). În această definiţie clasică a organizării politice e concentrat tot ce am dezvoltat mai înainte.

Este limpede aşadar că tipurile de organizare politică nu sînt altceva decît tipuri de autoritate politică. Aceste tipuri sînt în raport cu persoanele deţinătorilor lor. Autorităţile politice diferă între ele şi în consecinţă diferă şi regimurile politice şi cetăţile după calitatea lor morală dar şi după compoziţia numerică a deţinătorilor lor.

Aristotel poate să pornească cu aceste date la clasificarea cetăţilor reale în şase categorii. Se disting mai întîi, pe de-o parte, cetăţile al căror ţel principal este servirea colectivităţii, care fără a fi cetăţi perfecte corespund, chiar dacă numai cîteva dintre ele, dezideratului de trai bun al colectivităţii sociale, iar pe de alta, cetăţile care nu-şi propun acest ţel. „E limpede că toate cetăţile care urmăresc interesul comun sînt cetăţi corecte, conform dreptăţii absolute, dar acelea care nu urmăresc decît interesul privat al conducătorilor lor greşesc şi se abat de la cetăţile corecte" (1279 a 18). Pe baza criteriului de trai bun al comunităţii sociale, cetăţile istorice se împart astfel în corecte şi greşite sau cetăţi deviate. În continuare, fiecare dintre aceste două categorii se împarte în trei tipuri de cetăţi după compoziţia numerică a deţinătorilor puterii politice, după cum aceşti deţinători sînt un om, mai mulţi sau toţi oamenii. Ajungem astfel la şase categorii de cetăţi ; trei corecte : adică

regatul, aristocraţia şi democraţia corectă, şi trei incorecte, tirania, oligarhia şi democraţia incorectă (1279 a şi urm. 1289 a 26).

Justificarea cetăţilor corecte. Bazîndu-ne pe această distincţie a cetăţilor ne vom continua analiza, deşi se pare că Aristotel nu mai insistă deloc asupra acestor distincţii în alte locuri (v. *Retorica*, 1365 b 29).

Lăsînd la o parte cetatea ideală, a cărei justificare este cunoscută, se naşte întrebarea care e justificarea cetăţilor corecte care pot să apară în istorie.

După Aristotel, regatul poate să aibă o singură justificare, şi anume existenţa unui bărbat care se distinge prin virtute de toţi ceilalţi. Dat fiind acest lucru, rămîne o singură soluţie corectă : ca el să fie recunoscut de toţi ca deţinător al primei puteri, adică al puterii politice. „În rest, e firesc ca toţi să asculte de bunăvoie de un asemenea om, în aşa fel încît astfel de oameni să fie totdeauna regi în cetăţi" (1284 b 32).

Aristocraţia se bazează şi ea nu pe calităţile excepţionale ale unui singur om, ci ale mai multor oameni. Din acelaşi motiv, acestor oameni le aparţine puterea politică. Se naşte aici întrebarea cărei clase îi aparţin în majoritate aceşti oameni superiori din punct de vedere al virtuţii, celor avuţi sau celor săraci ; în raport cu aceasta, regimul aristocratic are un caracter mai oligarhic sau democratic. Astfel, aristocraţia e formată din amestecul celor trei elemente, săraci, bogaţi şi cei superiori prin virtute. Atunci cînd acest din urmă element domină, aristocraţia se apropie mult de cetatea ideală în care desigur superioritatea în virtute a puterii atinge o universalitate de neatins în realitate (1293 b 15, 1307 a 9).

Democraţia şi calea de mijloc. Dar şi cetatea, adică ceea ce numim democraţie corectă, este un amestec de elemente democratice şi oligarhice. Singura deosebire ar fi aceea că în ea predomină elementele care dau putere celor săraci, care de regulă sînt cei mai mulţi şi sînt mai puţine elementele de putere a celor bogaţi, care sînt de regulă numeric mai puţini şi a căror superioritate ţine de origine. Aceasta este probabil deosebirea cea mai sigură între aris-

Scanned with OKEN Scanner

tocraţie şi cetate. Cetatea este regimul politic nu al nobilimii, nici mai ales al celor bogaţi, ci al clasei de mijloc. Căci acolo unde există o dominaţie absolută fie exclusiv a celor bogaţi, fie a cîtorva bogaţi şi a nobilimii, acolo nu există cetăţi corecte, ci greşite.

În definirea cetăţii, adică a democraţiei corecte, Aristotel porneşte de la acelaşi principiu al căii de mijloc prin care a definit virtutea. Dacă calea de mijloc e pentru indivizi virtute, tot virtute trebuie să fie şi pentru regimurile politice. În fiecare oraş există oameni extrem de bogaţi şi oameni extrem de săraci, şi în al treilea rînd sînt cei nici bogaţi nici săraci (1295 b 2). Există o democraţie sănătoasă acolo domină această clasă de mijloc, pentru că ea se opune intereselor private ale celor bogaţi şi puternici şi creează un echilibru în ansamblul social. Omul de mijloc se supune mai uşor ordinelor raţiunii. „Oamenii foarte frumoşi sau foarte puternici sau foarte nobili sau foarte bogaţi şi, dimpotrivă, oamenii foarte săraci sau foarte umili ascultă greu de raţiune, căci unii sînt mai degrabă înclinaţi spre violenţă şi răutăţi mari, ceilalţi spre perversităţi, dar nu prea mult, şi spre răutăţi josnice" (1295 b 6). Aşadar, trebuie ca democraţia sănătoasă să se bazeze pe oamenii de mijloc. Deşi o astfel de cetate e posibilă din punct de vedere istoric, se realizează totuşi foarte rar. În realitate cetăţile tind fie spre dominarea celor mulţi, fie spre dominarea celor puţini şi bogaţi. Astfel, „cetatea" definită de Aristotel este o cetate realizabilă, diferită de cetatea ideală, dar foarte apropiată de aceasta, şi care se realizează foarte rar, aproape niciodată.

Cetăţile greşite. Dintre cetăţile necorecte, greşite, cea mai rea e tirania, în care domneşte un singur om în avantajul său personal. Urmează oligarhia, în care domnesc cîţiva oameni bogaţi şi, în sfîrşit, democraţia incorectă, care e cea mai apropiată cetate greşită de cetăţile corecte.

Justificarea democraţiei. În general, în democraţie se iveşte întrebarea cum se justifică faptul că puterea supremă e deţinută de cei mulţi, cînd există puţini oameni excepţionali care ar putea să exercite mai bine puterea ? Aici Aristotel dezvoltă o teorie care constituie pînă astăzi principa-

lul argument în favoarea democraţiei. Suma celor mulţi inferiori din punct de vedere calitativ *poate* să dea în ansamblul ei ceva mai bun din punct de vedere calitativ opiniei unui singur om sau a mai multor oameni calitativ superiori. „Admitem că mulţimea formată din indivizi nu prea deosebiţi e mai bună, odată adunată, decît indivizii, nu datorită indivizilor luaţi separat, ci datorită ansamblului" (1281 a 44 şi urm.). Desigur, argumentul este valabil atunci cînd cei mulţi îşi păstrează un anumit nivel calitativ. Dacă mulţimea e prea servilă (1282 a 16) trebuie să domnească idei străine. Acolo însă unde nu e prea servilă, mulţimea poate să aibă o opinie folositoare adunării şi tribunalului. Nu e nevoie ca mulţimea să ştie să administreze afaceri de stat sau să le hotărască, ajunge să poată să judece dacă un mod de administraţie le face rău sau le aduce avantaje (1282 a 17).

Cu această idee asupra valorii opiniei celor mulţi, care nu sînt nici cei excepţionali nici sufletele servile, se întăreşte părerea conform căreia dintre toate regimurile posibile din punct de vedere istoric, cel care trebuie considerat cel mai bun este regimul politic în care domneşte clasa de mijloc şi în care se combină într-un fel elemente democratice şi oligarhice.

Justificarea cetăţilor relativ corecte. Ca să hotărîm ce regim politic se potriveşte fiecărei situaţii concrete la un moment dat, într-o anumită cetate, va trebui să examinăm şi condiţiile sociale. Pentru că ele pot să fie de asemenea natură încît într-o situaţie concretă să fie preferabilă o formă teoretic inferioară de cetate. O cetate nu suportă un regim politic pe care să nu-l susţină „cea mai bună parte a cetăţii" (1296 b 15). Dar partea cea mai bună nu e întotdeauna cea dominantă din punct de vedere numeric. Poate să fie şi cea mai puţin numeroasă care e calitativ superioară. Orice încercare de impunere a unui regim politic mai bun e dăunătoare dacă nu e aprobată de această parte mai bună. Voinţa acestei părţi mai bune nu poate fi oprimată de „sofisme ale legislaturii" (1297 a 36), chiar dacă urmăresc ceva mai bun. Impunerea unui regim superior întîlneşte limite în practică şi cine vrea să le depăşească ajunge la rezultatul opus.

Scanned with OKEN Scanner

Justificarea legilor. Chiar dacă puterea supremă, autoritatea publică, este exercitată de cei mulţi sau de mulţime, se naşte întrebarea generală dacă această putere trebuie exercitată direct de către oameni, fie ei excepţionali, sau bazîndu-se pe reguli stabile de drept. Poziţia lui Platon este cunoscută şi de asemenea şi afirmaţia categorică acceptată şi de Aristotel, conform căreia legea nu poate să prevadă toate situaţiile speciale care se ivesc, şi prescrie reguli generale pe care le vor contrazice faptele. Cu toate acestea, Aristotel, care nu porneşte ca Platon, de la tipul ideal de conducător, de personalitate suverană, devine cel mai aprins susţinător al ideii că numai puterea legii asigură buna funcţionare a oricărei cetăţi corecte şi numai acolo unde legile, în generalitatea lor, nu ajung să aranjeze lucrurile, vor trebui să intervină liber conducătorii. „Legile stabilite corect trebuie să domine, dar conducătorul sau conducătorii să domine ceea ce legile nu pot preciza, pentru că e greu să precizezi tot în toate cazurile" (1282 b 3). Dar desigur şi atunci conducătorul autorizat de lege va hotărî „în sensul cel mai just" (1287 a 26), aşadar, conform cu ideea de dreptate. Cu toate dezavantajele pe care le are judecata adaptată realităţii concrete, e mai bună organizarea generală pînă la limita la care poate să ajungă, pentru că legea generală e o întruchipare a raţiunii, a inteligenţei şi, în ultimă analiză, raţiunea trebuie să domine viaţa oamenilor. „Cel care ordonă ca legea să domine, pare să ordone ca să domine doar divinitatea şi raţiunea ; dar cel care ordonă ca omul să domine, introduce o fiară sălbatică. De aceea nu dăm omului, ci raţiunii „conducerea." Rămînînd în sfera realităţii, Aristotel vede chiar în omul excepţional o victimă a dorinţelor şi a pasiunilor, pe cînd legea este o raţiune cristalizată, fără pasiune. „Legea este raţiune fără dorinţă" (*Politica*, 1287 a 34).

Deosebirea dintre organizările politice. O altă problemă generală care a preocupat, după Platon, şi pe Aristotel, este deosebirea de funcţii în cetate. Aristotel nu cunoaşte deosebirea dintre cele trei funcţii sau regimuri, pe care au predat-o Locke şi Montesquieu, deşi termenii lui par să-i semene. Primul organ al cetăţii este, după el, „cel care deliberează în privinţa afacerilor publice", în care sînt cuprinse, pe lîngă

Scanned with OKEN Scanner

funcţia legislativă, şi atribuţii foarte importante din punct de vedere contemporan ale puterii executive. Al doilea organ este „cel care priveşte ordinele", care corespunde puterii executive în sens modern, lipsită însă de multe dintre atribuţiile ei, iar al treilea organ este „cel care judecă" (1 299 b 37). Aristotel distinge evident o putere principală a cetăţii, cea deliberativă, şi două secundare, care aplică cazurilor concrete ordinele puterii principale. Bazîndu-se mai ales pe această distincţie, Aristotel trece la o analiză mai amănunţită a compoziţiei fiecărei puteri a cetăţii şi a condiţiilor pe care trebuie să le îndeplinească cei care le deţin (1321 b 4). Dar mai ales bazîndu-se pe această distincţie a organelor şi pe construcţia deosebită a fiecăruia dintre ele, Aristotel trece la analiza mai amănunţită a formelor de organizări politice şi a conţinutului lor esenţial.

Compoziţia subiectivă a principalei puteri, cea deliberativă, are o importanţă hotărîtoare pentru caracterul cetăţii. Cînd puterea deliberativă este formată în principalele ei atribuţii din toţi cetăţenii, atunci regimul are un caracter democratic (1 298 a 10). Atunci cînd puterea deliberativă în principalele ei atribuţii este alcătuită din cîţiva oameni, regimul este oligarhic (1298 a 10). Cînd o parte din atribuţiile esenţiale ale puterii deliberative sînt îndeplinite de toţi cetăţenii, iar o altă parte doar de cîţiva, Aristotel caracterizează regimul fie aristocraţie, fie democraţie corectă, adică „cetate" (*politeia*) (1298 b 5), după felul în care se face alegerea conducătorilor, prin vot sau prin tragere la sorţi.

III

Schimbările şi decăderea regimurilor politice. Cu aceste date Aristotel ajunge la problema schimbării regimurilor politice. Cercetează cauzele schimbărilor nefireşti, cauzele decăderii regimurilor politice şi modalităţile de remediere ale acestei decăderi. El face o remarcă generală, valabilă în orice situaţie. Prima cauză a revoltelor şi revoluţiilor este inegalitatea care se manifestă mai ales sub forma concepţiei asupra egalităţii. Cînd într-o democraţie cei mulţi cred că toţi sînt egali în toate privinţele, pentru că sînt şi trebuie să fie toţi la fel de liberi, sau într-o oligarhie cei mulţi cred că

Scanned with OKEN Scanner

cetăţenii sînt inegali între ei în toate privinţele pentru că sînt inegali în privinţa averii, e limpede că aceste concepţii unilaterale dăunează evident înţelesului adevărat de egalitate care trebuie să fie de la început egalitate valorică, şi numai acolo unde este posibil să fie şi egalitate aritmetică, aşa cum e cazul egalităţii de avere. Aşadar, adevărata egalitate înseamnă inegalitatea valorilor, a virtuţii. Cei care diferă din punct de vedere al virtuţii ar fi singurii în drept să se revolte, dar tocmai ei o fac cel mai rar. „Dintre toţi cei care ar fi cei mai îndreptăţiţi să se revolte, dar o fac cel mai rar, sînt oamenii superiori din punct de vedere al virtuţii" (1301 a 39). Dar cum cei care se disting prin virtute sînt puţini, inegalitatea este provocată fie de democraţi, fie de oligarhi, iar aceştia, lăsînd la o parte egalitatea bazată pe valoare, luptă pentru egalitatea aritmetică, fiecare din punctul său de vedere. Cu cît sînt mai opuse părerile asupra acestui punct, cu atît luptele sociale sînt mai aprige ; atunci cînd însă predomină spiritul căii de mijloc, opoziţiile se atenuează. Totuşi, după Aristotel, regimul democratic este cel mai apropiat acestui spirit (1302 a 13).

Examinînd diferitele motive ale revoltelor, Aristotel mai face două însemnate observaţii, valabile în orice timp şi în orice loc : „Revoltele nu se fac pentru lucruri mărunte, ci se pleacă de la lucruri mărunte cînd revolta e pentru lucruri mari" (1303 b 19). De aceea, trebuie să se acorde atenţie micilor nereguli din care pot să izbucnească revolte, pentru ca revoltele să fie preîntîmpinate de la început. Şi urmează următoarea observaţie referitoare la precedenta : micile abateri de la legile stabilite creează încetul cu încetul, printr-o alunecare imperceptibilă, schimbări neprevăzut de profunde ale regimurilor : „Cauza lor e tot un lucru neînsemnat. Spun foarte neînsemnat pentru că adeseori o mare schimbare în starea legală a lucrurilor e latentă, cînd se neglijează lucrurile mărunte" (1303 a 21).

Demagogi şi linguşitori. De aceea, schimbările regimurilor nu se datoresc numai violenţei ci şi imposturii. „Cetăţile sînt zguduite cînd de violenţă cînd de impostură" (1 304 b 8). Principalele instrumente ale imposturii sînt linguşitorii. Atît cei puternici cît şi mulţimea sînt în egală măsură victimele linguşitorilor ; şi unii şi ceilalţi îi apreciază.

Scanned with OKEN Scanner

„De aceea linguşitorul este onorat de ambele părţi ; demagogul e onorat de popor (demagogul şi linguşitorul poporului) şi tiranii îi onorează pe cei cu purtare josnică, rod al linguşirii" (1313 b 39). Iar tiranii devin de aceea „iubitori ai celor falşi". „De aceea tirania îi iubeşte pe cei falşi, căci ne place să fim linguşiţi, un lucru pe care nu l-ar face nici un om care gîndeşte liber, pentru că oamenii cinstiţi iubesc dar nu linguşesc. Şi apoi, cei falşi sînt folositori pentru lucruri false, căci «cui pe cui se scoate», după cum spune proverbul". (1314 a 2). Dealtfel, sub influenţa linguşitorilor, popoarele devin „monarhi", tirani. „De fapt, poporul devine un monarh compus dintr-un număr mare de oameni" (1292 a 11) şi domneşte peste „cei mai buni". Mijlocul de care se folosesc demagogii în acest scop este desfiinţarea instituţiilor stabile, abolirea legilor. Ideea centrală rămîne însă la Aristotel calea de mijloc. Decăderea regimurilor politice este provocată de acţiunile care o îndepărtează de punctul în care se echilibrează tendinţele opuse.

Calea de mijloc ca remediu. Ceea ce menţine şi salvează instituţiile e întoarcerea înapoi şi rămînerea în acest punct al căii de mijloc. Aristotel observă că această cale de mijloc care înseamnă moderaţie în etica politică nu ajunge să fie doar formulată în legi. Trebuie ca şi executarea puterii să nu depăşească limitele măsurii şi moderaţiei. Dealtfel, aşa se întîmplă ca unele regimuri politice să fie mai stabile şi mai avantajoase decît altele mai bune, din simplul motiv că puterile politice sînt exercitate cu moderaţie. „Sînt aristocraţii şi oligarhii chiar care durează, nu din cauza trăiniciei acestor cetăţi, ci din cauza comportamentului celor la putere faţă de cei care se află înafara conducerii şi de cei asociaţi ei" (1308 a 3). Acest comportament constă dintr-o încercare continuă de a asocia într-o oarecare măsură autorităţii şi avantajelor ei pe cei care nu fac parte din ea şi de a organiza în aşa fel puterea încît cercetarea conducerii să nu dureze mult. Cele mai rezistente sînt acele organizaţii politice în care acei care conduc se gîndesc mai ales la cei care nu conduc. „Într-o oligarhie trebuie avută mare grijă de săraci"... „Într-o democraţie ca şi într-o oligarhie, pe lîngă puterile cetăţii, pentru restul de puteri e bine să se acorde egalitate sau participare celor care iau cel mai puţin

parte la conducere, adică într-o democraţie celor bogaţi, iar într-o oligarhie celor săraci." Aşadar, fără a lăsa pe seama celor care nu participă la conducere puterea principală şi funcţiile de importanţă hotărîtoare, trebuie să li se acorde multă grijă şi să li se încredinţeze funcţii secundare. Şi această idee este o aplicare a căii de mijloc la viaţa cetăţilor. Aplicarea ei corectă salvează în mare parte cetăţile.

Alunecarea spre inegalitate. Dar şi în acele cetăţi în care predomină acest principiu al căii de mijloc, în cetăţile „temperate, trebuie să se respecte legile fără nici o abatere. Aristotel subliniază şi aici pericolele pe care le prezintă alunecarea imperceptibilă, cu modificări foarte mici de la principiul de bază al legii. „Trebuie avut grijă mai mult decît orice ca să nu se comită ilegalităţi şi mai ales trebuie vegheat asupra lucrurilor neînsemnate: alunecarea apare în ascuns, aşa cum micile cheltuieli repetate des ruinează averile: această alunecare nu se vede pentru că nu se produce brusc; raţiunea se înşală în această privinţă ca în raţionamentul sofistic care spune că «orice lucru fiind mic, întregul e mic şi el». E totodată fals şi adevărat: ansamblul şi întregul nu sînt lucruri mici, dar sînt făcute din lucruri mici" (1307 b 32). Aristotel formulează şi aici o observaţie valabilă pentru toate cetăţile în toate timpurile.

Aceste alunecări sînt adeseori prevenite atunci cînd se află în pericol cei care conduc. Şi asta pentru că sub ameninţarea pericolului îşi păzesc fiecare pas pentru ca să fie salvată ordinea şi în general regimul (1308 a 25). „De aceea, cei care răspund de cetate trebuie să inspire respect pentru ca să se menţină vigilenţa şi pentru ca să nu se odihnească, ca o gardă de noapte, supravegherea cetăţii" (1308 a 27).

Adaptarea educaţiei la organizarea politică. Unul dintre mijloacele principale de menţinere a organizării politice este considerat de Aristotel a fi şi adaptarea modului de viaţă al cetăţenilor la forma de regim politic, lucru care presupune educarea cetăţenilor în spiritul acestuia. „Printre toate cele ce s-au spus, un punct important pentru menţinerea cetăţilor şi care este neglijat acum, este stabilirea educaţiei în funcţie de regimul politic" (1308 a 14). Asta nu înseamnă

Scanned with OKEN Scanner

să facă oligarhii şi democraţii ceea ce le e pe plac, ci ceea ce este util pentru menţinerea regimurilor lor. „A fi primit o educaţie în funcţie de regimul politic nu constă în a face ceea ce e pe placul oligarhilor sau a susţinătorilor democraţiei, ci ceea ce le permite primilor să trăiască în oligarhie iar celorlalţi în democraţie" (1310 a 20).

Cum se menţin tiraniile. Aristotel consacră consideraţii speciale mijloacelor folositoare menţinerii regimurilor monarhice, regatului şi tiraniei. Subliniază din nou că limitarea puterii regelui este mijlocul cel mai bun pentru menţinerea regatului. Cît despre menţinerea tiraniei, există două căi : cea a violenţei şi cea paşnică. Tiranul va teroriza sau va linguşi pe cetăţeni ; dacă urmează cea dintîi cale va reacţiona încontinuu violent împotriva celor care i se opun, va crea neîncetat motive de război ca să ocupe poporul cu probleme exterioare, şi între timp va urmări cetăţenii cu ajutorul „celor care trag cu urechea" şi a denunţătorilor, care sînt cîteodată femei, ca „cele care îmbie la băutură" ale lui Dionis (1313 b 13), şi va încerca să semene neînţelegere între cetăţeni, pentru ca să zădărnicească orice tentativă comună împotriva lui.

Ordinea de succesiune a regimurilor. Cînd cade unul din aceste şase regimuri politice se instaurează un altul. Care va fi acesta depinde, după opinia lui Aristotel, de condiţiile specifice fiecărui moment. În general, nu se poate prevedea. Aici e evidentă opoziţia lui faţă de Platon care, aşa cum ştim, predetermină o ordine fixă de succesiune a regimurilor politice (1316 ad).

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XX

VIAȚA CETĂȚII IDEALE

1

Cetatea ideală în „Politica". Întreaga examinare a cetăților istorice, dealtfel ca și critica cetăților ideale în concepția aristotelică țintea edificarea unei cetăți ideale proprii. Cetatea ideală urma să fie țelul final al *Politicii*. E greșit să se creadă că Aristotel diferă de Platon prin aceea că nu a vrut să creeze o cetate ideală. O serie de pasaje din *Politica* (1322 b 38, 1328 a 1, 1324 a 18, 1328 b 33) demonstrează contrariul.

Singurul lucru care se poate spune e că Aristotel își leagă cetatea ideală de mai multe premise realizabile.

Din păcate nu ni s-a păstrat decît o parte din capitolele *Politicii* care tratează problema cetății perfecte, iar ceea ce ni s-a păstrat nu e suficient pentru a ne da o imagine completă a cetății aristotelice, așa cum a fost ea imaginată de filosof. Totuși, desprindem principalele ei caracteristici din întregul text al *Politicii*, ca dealtfel și din detaliile importante care privesc formarea cetății și de asemenea pe alocuri educația cetățenilor.

Critica instituțiilor cetății. În ordinea, problematică dealtfel, a cărților *Politicii*, se vede clar că Aristotel, înainte de a trece la formularea pozitivă a ideilor sale despre cetatea ideală, a vrut să critice fie alte forme de cetăți ideale pe care le elaboraseră filosofi mai vechi, fie anumite instituții sociale care existau în realitate ; și numai după ce exclude cîteva dintre aceste forme ideale sau ia poziție față

de anumite instituţii consacrate, trece la edificarea propriei lui cetăţi. Ajunge în felul acesta să discute instituţiile cetăţii spartane, ca şi formele ideale ale lui Phaleas şi Hyppodamos, ia apoi poziţie în legătură cu instituţia sclaviei (considerată de mulţi ca fiind împotriva firii), cu proprietatea în comun asupra femeilor şi a bunurilor materiale, idei susţinute, după cum ştim, de Platon în *Statul*. În general, pentru atitudinea socială a lui Aristotel trebuie reţinute cîteva dintre ideile lui în legătură cu aceste două instituţii.

Sclavia. Încă din timpul sofiştilor se susţinuse că nu e drept prin natură să existe oameni liberi şi sclavi. Aristotel se opune categoric acestei opinii. Prin natură există oameni liberi şi sclavi, în general oameni născuţi să comande şi alţii cărora să li se comande. „Prin naştere unii sînt făcuţi să comande iar alţii să fie comandaţi" (1524 a 23). Deosebirea dintre un sclav şi un om liber, dintre cel care comandă şi cel care este comandat rezidă în calitatea inteligenţei lor şi nu într-o condiţie exterioară. „Toţi cei care sînt tot atît de deosebiţi cum e sufletul de trup şi omul de animal... sînt prin natură sclavi... Căci cel care nu participă la raţiune decît pentru a o înţelege şi nu a o poseda, este sclav prin natură" (1254 b 16). Dar alte criterii sînt greşite, mai ales conformaţia corporală nu corespunde întotdeauna calităţii interioare a omului. Există sclavi cu trupuri de oameni liberi şi oameni liberi cu trupuri de sclavi şi doar cu suflete libere (1254 b 34). De aici reiese că deosebirea dintre un sclav şi un om liber este oricînd absolut personală. Am ajunge să conchidem că nu există o clasă imuabilă a sclavilor. În realitate însă, pentru că de obicei se întîmplă ca din oameni liberi să se nască oameni liberi iar din sclavi să se nască sclavi, deci pentru că cel care datorită împrejurărilor e sclav, e de fapt sclav prin natură, instituţia existentă vine doar în cazuri excepţionale în contradicţie cu distincţia calitativă formulată de Aristotel. Astfel, şi în acest punct Aristotel se apropie de Platon, atîta vreme cît şi el acordă o asemenea greutate eredităţii.

El pare mai ales să-l identifice pe grec cu omul liber şi pe barbari cu sclavii, şi citează versul din Euripide : „E firesc ca grecii să le comande barbarilor, pentru că natura barbară e acelaşi lucru cu sclavul" (1252 b 10).

Scanned with OKEN Scanner

Dar deşi prin ideile pe care le-am expus Aristotel justifică instituţia sclaviei, el susţine totodată tratarea cu blîndeţe şi omenie a sclavului. Şi ajunge, într-un fel, în contradicţie cu teza lui fundamentală, să-i sfătuiască pe stăpîni drept recompensă a virtuţii să-şi elibereze sclavii. „Cel mai bun preţ care poate fi oferit sclavilor e libertatea" (1330 a 33). Totuşi, acest tratament blînd are în vedere utilitatea şi nu dragostea sau prietenia faţă de semeni, care nu sînt de conceput decît între oameni egali.

Proprietatea comună. Aristotel atacă cu deosebire în privinţa proprietăţii comune *Statul* lui Platon. Platon, dorind să asigure unitatea cetăţii sale concepută ca un om de seamă, susţine cu o consecvenţă neînduplecată desfiinţarea familiei şi proprietăţii pentru clasele conducătoare. Pune în comun femeile, copiii şi proprietatea. Se desfiinţează în acest fel orice sursă de interes personal. Aristotel critică concepţia lui Platon despre unitate. Desigur, cetatea trebuie să constituie o unitate, dar o unitate de elemente separate şi inegale, „de diferite feluri. Căci o cetate nu e făcută din elemente asemănătoare" (1261 a 1). Platon a fost primul care a insistat în *Statul* pe diferenţierea funcţiilor, în general pe diviziunea muncii în societate. Dar această idee nu pare a-l influenţa în alcătuirea instituţiilor, cu care crede că dă cetăţii cea mai mare unitate posibilă. Dar Aristotel, pornind exact de la aceeaşi idee, ajunge la concluzii opuse. El crede că tocmai diferenţierea este cea care creează în jurul instituţiilor legături mai puternice decît orice suprimare a diferenţelor, fie ele diferenţe în formarea diverselor familii, fie a unităţilor distincte de proprietate (1216 a 18).

Dar principalul argument pe care îl aduce Aristotel împotriva teoriei platonice este că aceasta ignoră mobiluri psihologice fundamentale ale acţiunii. Platon desfiinţează orice legătură prin căsătoria în comun, dar desfiinţează totodată şi interesul, şi în consecinţă şi grija pentru copiii cetăţii (1261 a 18). „Căci nu ne interesează ceea ce poporul deţine în comun" (1261 b 33).

Aristotel observă mai întîi în legătură cu proprietatea comună că desfiinţarea proprietăţii nu va desfiinţa, aşa cum se crede, cea mai mare parte a conflictelor sociale. Dim-

Scanned with OKEN Scanner

potrivă, dacă toate sînt comune, pentru producerea acestor bunuri comune unii muncesc mai mult iar alţii mai puţin, vor rezulta desigur mai multe neînţelegeri. De aceea, Aristotel susţine proprietatea privată. Interesul proprietarului privat este un mobil de neînlocuit, aşa după cum nepăsarea e sigură pentru ceea ce e proprietate comună. Dar proprietatea trebuie folosită în comun iar produsele trebuie puse de lege la dispoziţia tuturor cetăţenilor în mod obligatoriu dar şi de bunăvoie. Se păstrează astfel avantajele proprietăţii private iar dezavantajele ei sînt îndreptate cu ajutorul legii dar şi cu ajutorul sentimentelor de prietenie şi întrajutorare care trebuie să se cultive prin educaţie la cetăţenii unei cetăţi.

Poate că dacă ni s-ar fi păstrat partea despre cetatea aristotelică ideală am fi aflat ce măsuri legislative şi ce metode pedagogice ar fi putut să limiteze dezavantajele proprietăţii individuale atîta vreme cît desfiinţarea proprietăţii în comun nu permite altă ieşire.

Aristotel aprobă instituţiile de tipul mesei în comun, ceea ce înseamnă că acceptă şi el într-o oarecare măsură folosirea în comun a bunurilor. „E mai bine, desigur, ca proprietatea să fie privată dar cu folosire în comun ; legislatorului îi revine sarcina de a face să fie aşa" (1263 a 38).

Printre argumentele aduse de Aristotel în favoarea proprietăţii individuale este şi acela că proprietatea comună ia omului posibilitatea de a-şi dezvolta două virtuţi într-o mare parte de activităţi sociale, şi anume generozitatea faţă de semeni (pentru că nu are ce să le dea), şi înţelepciunea, mai ales stăpînirea de sine în dragoste, atîta vreme cît toate femeile i-ar aparţine, şi sprijinindu-se pe lege poate să aibă mai multe. De aceea e mai bine să existe familia limitată şi proprietatea individuală pe care omul virtuos o va administra întotdeauna conform proverbului „între prieteni totul e comun (1263 a 31, 1263 b 8).

II

Cea mai bună viaţă de ales. Începînd cu dezvoltarea ideilor sale asupra cetăţii ideale, Aristotel, dealtfel în conformitate cu metoda sa teleologică, porneşte din nou de la

ţelul vizat, punînd următoarea întrebare : „Ca să căutăm care e cea mai bună cetate, trebuie să definim întîi cea mai bună viaţă de ales“ (1323 a 2). Care este în general ţelul final al vieţii ? Răspunsul la această întrebare va clarifica şi cum trebuie să fie cetatea perfectă, care e concepută doar nu ca un mijloc în serviciul acestui ţel. Elementul care constituie însă răspunsul la această întrebare trebuie neapărat să existe şi în definiţia cetăţii, şi l-am menţionat deja cînd ne-am referit la această definiţie, aşa cum a fost ea formulată de Aristotel. Cetatea este societate independentă care are anumite cauze, dar care există într-un anume scop, cel al „traiului bun“. Acest trai bun se identifică cu „fericirea“ omului, care este şi ea la rîndul ei inseparabilă de traiul conform virtuţii şi înţelepciunii, fără a se limita doar la el. Baza necesară fericirii este virtutea şi înţelepciunea. Pentru desăvîrşirea ei e nevoie şi de contribuţia bunurilor corporale şi ale altor bunuri exterioare. Acestea au totuşi un rol secundar faţă de bunurile sufleteşti, virtutea şi înţelepciunea. „Oamenii îşi găsesc fericirea în veselie, în virtute sau în amîndouă ; dar cei dotaţi moral şi intelectual, care îşi stăpînesc şi dorinţa de a avea bunuri exterioare sînt mai fericiţi decît cei care au mai mult decît au nevoie şi sînt lipsiţi de rest“ (1323 b 1). Toate bunurile exterioare sînt necesare sufletului, ca să se poată îndrepta către ţelul său. „Fericirea e dată fiecăruia pe măsura virtuţii sale, a înţelepciunii şi a conduitei sale potrivită acestora“ (1323 b 22).

Ţelul cetăţii chiar dacă nu se identifică în întregime cu aceste puncte de bază, nu trebuie să se opună în nici un fel ţelului omului. „Viaţa cea mai bună pentru fiecare în parte şi pentru o cetate în ansamblul ei este o viaţă în virtute, astfel făcută încît să putem acţiona conform virtuţii“ (1323 b 40). Pentru ca să acţionăm conform virtuţii sînt necesare toate celelalte. Vom vedea în continuare că stoicii dezaprobă tocmai această „resursă care ne permite să acţionăm conform virtuţii“.

Viaţă contemplativă sau acţiune. Dacă pînă aici ţelul cetăţii se identifică cu cel al individului, există dincolo de el o problemă care pare cel puţin să-i diferenţieze. Care e viaţa de preferat, cea a omului care se amestecă în treburile publice, care face politică, sau a aceluia care evită amestecul

în politică? „Care viață e de preferat, amestecul în politică și asocierea la cetate, sau rămînerea înafară și desprinderea de societatea politică?" (1324 a 15). Cert e doar că viața în virtute este viața care trebuie aleasă. Dar tocmai cu această certitudine se naște întrebarea dacă e de preferat: „viața politică și practică, sau viața înafară și retrasă, o viață contemplativă, singura pe care unii o numesc filosofică". Și Aristotel îi adaugă însușirile: „Oamenii cei mai distinși prin virtute au ales tocmai aceste două feluri de viață, pe vremuri se pare ca și acum, viața politică și viața filosofică".

Acestea sînt cele două tendințe superioare de viață, una care tinde spre forma superioară de acțiune politică și una care îl ridică pe om la contemplația cea mai pură și cea mai universală, la filosofie. Pentru grecul antichității acestea erau ambițiile cele mai înalte ale omului, să devină fie politician, fie filosof. Ceea ce rămîne de discutat este tocmai care dintre ele trebuie considerată ca avînd mai multă valoare.

Acțiunea politică de valoare. Ca să răspundă la această întrebare, Aristotel face anumite distincții. Subliniază mai întîi că acțiunea politică, care are drept obiect dominarea fie a străinilor fie a concetățenilor, nu poate fi considerată niciodată valoroasă. E de preferat să fii un cetățean liber oarecare decît stăpîn de sclavi.

Altul e însă cazul unui om recunoscut cu bună știință drept conducător. Doar o astfel de acțiune poate fi luată în discuție, ea trebuie să fie mai prețuită decît orice retragere din sfera acțiunii și în consecință din sfera cetății. „E greșit să prețuim inactivitatea mai mult decît acțiunea, pentru că fericirea rezidă în acțiune" (1325 a 31). Aristotel își arată pe de o parte preferința pentru viața practică, pentru ca pe de alta să și-o retragă. Se întîmplă așa pentru că Aristotel consideră că teoria pură înseamnă acțiune propriu-zisă, iar oamenii de acțiune sînt acei oameni a căror gîndire stă la baza acțiunii. Oamenii de acțiune sînt mai mult decît constructorii „arhitecți ai rațiunii" (1325 b 24). Dacă acțiunea ocupă cel dintîi loc este pentru că ea cuprinde și viața contemplativă, pentru Aristotel culmea vieții umane. În ea omul își găsește fericirea perfectă dacă i se dăruiește și „o durată

completă de viață". „O asemenea viață ar fi superioară normei umane, pentru că omul n-ar avea o simplă viață de om în el. Va mai fi și ceva divin." *Etica nicomachică*, (1177 b 26). Să trăiești stăpîn pe tine sau pur și simplu liber într-o cetate liberă, fără a comanda sau să ți se comande, și să acționezi în această cetate iar acțiunea ta să fie cea mai înaltă posibilă, prin virtute și înțelepciune, aceasta este viața perfectă, cea mai bună de ales. Ea este depășită de cîțiva oameni aleși, a căror activitate are drept conținut contemplația pură a ființelor. Dar chiar și aceștia nu se pot desăvîrși decît într-o cetate corectă.

Rezolvarea acestei probleme clarifică și țelul final al cetății perfecte, care este totodată și cel mai bun și pentru om. „E evident că o asemenea viață e în mod necesar cea mai bună pentru fiecare om și totodată pentru cetăți și oameni" (1325 b 31).

III

Condițiile materiale ale statului ideal. Dat fiind țelul, Aristotel examinează apoi premisele necesare realizării cetății perfecte. Mai întîi trebuie să se întrunească anumite condiții materiale. „Cea mai bună dintre cetăți nu poate exista fără resursele de rigoare" (1325 b 38). Aceste condiții trebuie să fie ideale dar nu imposibile. Și Platon stabilea condiții pentru cetatea sa, dar acelea erau logic imposibile. „Nu vorbim de simple dorințe ci de lucruri grele și mai ales posibile" (*Statul*, 540 d). Condițiile cetății ideale aristotelice sînt logic posibile și dificile. Sînt însă mai aproape de premisele „legilor" platonice, adică mai aproape de posibilitățile realității istorice decît de condițiile cetății platonice. Așa reiese cel puțin din elementele cetății ideale pe care le cunoaștem din *Politica*.

Condițiile stabilite de Aristotel privesc mai întîi populația și întinderea teritorială a cetății.

În ambele privințe se vede clar cît de legat e Aristotel de concepția greacă despre cetate. Orașul trebuie să fie cetate. Cetățenii nu trebuie să fie nici mulți nici puțini. Sînt prea puțini atunci cînd nu permit cetății să fie independentă și

Scanned with OKEN Scanner

destul de puternică pentru a se apăra. Iar atunci cînd populaţia ecclesiei creşte peste măsură, conducătorii nu mai pot prevedea o serie întreagă de lucruri. Ceea ce trebuie luat în considerare nu e populaţia ci puterea. Şi nu poate să existe putere atunci cînd numărul locuitorilor e atît de mare încît ei nu mai pot fi disciplinaţi. Aristotel ajunge să vrea ca populaţia să fie atîta cît în ecclesie să asculte crainicul iar la război să se supună ordinelor generalului. „Cine va conduce la război o mulţime prea numeroasă ? Cine ar putea să fie crainic fără o voce ca cea a lui Stentor ?" (1326 b 6). El rămîne la forma clasică de cetate, în opoziţie netă faţă de ideea de naţiune (1326 b 5).

Cît despre întinderea cetăţii, Aristotel o identifică cu suprafaţa care asigură independenţa statului. Independenţa există atunci cînd cetăţenii iau din pămînt, agricultură şi comerţ atît cît le trebuie ca să trăiască „nu fără ocupaţie, în libertate şi cumpătare" (1326 b 32), să trăiască ca oameni liberi cu înţelepciune, adică cu măsura cuvenită.

Cetatea trebuie să aibă o asemenea întindere încît cetăţenii ei să se poată apăra. În sfîrşit, spre deosebire de Platon, în *Legile* Aristotel nu consideră vecinătatea mării ca pe un lucru rău, e de-ajuns să se prevină prin măsuri legislative tendinţa excesivă de profit.

Condiţii psihologice. Caracterul cetăţenilor are o mare importanţă. Şi în această privinţă se vede cît de legat e Aristotel de lumea greacă din epoca clasică. Popoarele pămîntului au trei feluri de caractere. Sînt popoare care trăiesc în ţinuturi reci. Ele au o voinţă puternică dar sînt mai puţin inteligente şi abile. „Popoarele din ţările reci şi cei care înconjoară Europa sînt plini de curaj, dar sînt mai puţin inteligenţi şi îndemînatici." De aceea ele trăiesc aproximativ libere, dar nu au o viaţă politică şi nu pot să-şi supună vecinii. Dimpotrivă, popoarele din Asia nu sînt lipsite de inteligenţă şi abilitate dar sînt „lipsite de voinţă". „De aceea trăiesc în supunere şi sclavie" (1327 b, 23—27). Între cele două tipuri se află poporul grec care are calităţile celorlalte două tipuri, fiind şi „curajos" şi „inteligent" şi de aceea este şi liber şi ştie să se conducă. În contradicţie însă cu concepţia sa restrînsă despre cetate, Aristotel ne spune că grecii, dacă s-ar

conduce bine şi ar constitui o singură cetate, ar putea să conducă întreaga lume. „Poporul grecilor, care ocupă locul de mijloc, se aseamănă şi cu unii şi cu ceilalţi pentru că e curajos şi inteligent, prin urmare deci liber şi bine condus şi în stare de a conduce toate celelalte popoare dacă ar forma o singură cetate" (1327 b s 29). Şi aici se manifestă tendinţa permanentă de a considera ca fiind cel mai bun un lucru care nu e unilateral, calea de mijloc, ceea ce e „bine potrivit" (1327 b 35). Apărătorii cetăţii trebuie să fie inteligenţi şi curajoşi totodată pentru că ei compun clasa din care provin conducătorii. Greşesc cei care, asemenea lui Platon, vor ca ei să fie „binevoitori cu cei pe care îi cunosc şi aspri cu necunoscuţii" (1327 b 40). Oricît de „autoritar şi de neînvins" e curajul, nu e nevoie ca ei să fie aspri cu nimeni în afară de răufăcători : „Nu trebuie să fie aspri cu nimeni în afară de răufăcători" (1328 a 10). Aşadar nici apărătorii cetăţii nu trebuie să facă excepţie de la regula stăpînirii de sine şi a cumpătării.

Alcătuirea socială. După definirea în general a caracterului pe care trebuie să-l aibă cetăţenii din cetatea perfectă, Aristotel determină împărţirea lor corectă în clase. Pentru ca cetatea să fie independentă ea trebuie să aibă şase funcţii : prima se referă la producerea hranei, a doua la producerea mijloacelor tehnice de producţie, a uneltelor, iar cea de-a treia se referă la folosirea armelor acolo unde o cer interesele cetăţii. Cea de-a patra funcţie vizează în mod ciudat resursele ce trebuie găsite în scopuri paşnice şi de luptă, a cincea îngrijirea celor sfinte, iar cea de-a şasea, care e şi cea mai importantă, este funcţia judiciară. Această împărţire în şase funcţii nu înseamnă şi o împărţire în şase clase sociale, în sensul că fiecare individ exercită o singură funcţie şi este astfel separat prin clasa socială de ceilalţi. Uneori împărţirea funcţiilor corespunde cu împărţirea în clase, alteori nu. Printre altele, această împărţire nu înseamnă că toţi cei care exercită funcţii necesare vieţii cetăţii trebuie să fie cetăţeni ai ei.

Un lucru însă este sigur, în cetatea perfectă toţi cetăţenii trebuie să-şi ducă viaţa în înţelepciune şi virtute. Această

situaţie nu corespunde cu „traiul de muncă şi schimb" (1328 b 39). Astfel, cetăţenii nu au voie să fie nici comercianţi, nici lucrători cu braţele, nici agricultori. „Căci e nevoie de răgaz pentru a cultiva virtuţi şi a veghea treburile politice" (1329 a 1). Ceea ce corespunde calităţii de cetăţean e sacerdoţiul, treburile militare şi exercitarea justiţiei şi a puterii politice. Dacă sînt toţi cetăţeni, toţi aceştia din urmă nu participă egal la exercitatea puterii politice. Tinerii, care au forţă fizică, se vor dedica armelor, şi numai cei mai în vîrstă, cu mai multă experienţă, înţelepciune şi gîndire politică, vor judeca şi vor conduce. În felul acesta, aşa cum e de dorit pentru nişte oameni liberi, participă cu toţii la putere dar nu în acelaşi timp. De aceea, cetăţenii propriu-zişi se împart în două categorii, cea a păzitorilor şi cea a conducătorilor politici. În asenţă însă, aceste două categorii constituie, ca şi în cetatea platonică, o categorie mai generală de cetăţeni. Opuşi acestora sînt cei care constituie o parte indispensabilă a cetăţii, dar care nu sînt cetăţeni — Platon îi numeşte producători. Nu e nevoie să subliniez cît de aproape se află şi aici Aristotel de ideile platonice.

Proprietatea. Aristotel diferă însă foarte mult în problema proprietăţii. În timp ce la Platon nu deţin nici o proprietate şi numai producătorii sînt proprietari, Aristotel vrea ca numai cetăţenii propriu-zişi să deţină o proprietate, „Trebuie ca cetăţenii (sînt cei care poartă arma şi exercită puterea) să fie înlesniţi, pentru că omul de rînd nu participă la cetate şi nici un alt gen nu participă la virtute" (1329 a 19). În consecinţă, trebuie să deţină pămînt tocmai cei care nu trebuie să-l cultive. Îl vor cultiva pentru ei sclavii sau periecii barbari (1329 a 27). Cetăţenii vor avea în felul acesta timp şi condiţii materiale ca să devină „plăsmuitori ai virtuţii". În principiu, proprietatea asupra pămîntului e privată, dar o parte din ea trebuie să aparţină cetăţii, atît cît e necesar maselor în comun — instituţie pe care Aristotel o menţine în cetatea lui ideală — şi cultului zeilor (1338 a 13). Proprietăţile private trebuie împărţite în două părţi, una rămînînd „la graniţele" cetăţii, iar cealaltă „aproape de cetate" (1330 a 16). Este aceeaşi împărţire pe care o găsim în *Legile* lui Platon (745 c) ; o împărţire izvorîtă din dorinţa de a

face mai drept distribuirea pămîntului. Eventuala inegalitate trebuie atenuată de prietenia dintre cetăţeni şi de într-ajutorarea reciprocă, în aşa fel încît niciunul să nu rămînă fără mîncare (1330 a 2).

IV

Condiţia virtuţii perfecte. După ce a terminat cu indicarea tuturor condiţiilor care, cu ajutorul sorţii, vor concura la întemeierea cetăţii perfecte, Aristotel trece la examinarea singurei condiţii care nu depinde de soartă, de lucrurile exterioare, ci de cetate însăşi. Aceasta este virtutea cetăţenilor şi educaţia care duce la ea. Acestea nu mai sînt operele sorţii ci ale „ştiinţei" şi ale „bunei intenţii", adică ale politicii urmate. Aristotel exprimă urări în legătură cu acele condiţii care depind de soartă. Pentru ultima condiţie însă, cea mai importantă, există un imperativ moral: „Dorim ca cetatea să dobîndească ceea ce depinde de soartă, cît despre valoarea cetăţii, ea nu mai este o operă a sorţii ci a ştiinţei şi a bunei intenţii" (1332 a 30). Cetatea are valoare numai atunci cînd toţi cetăţenii ei sînt valoroşi. Problema este cum să facem, cu ajutorul ştiinţei şi acţiunii politice, din toţi cetăţenii oameni de valoare, cum îl vom umple de virtute şi înţelepciune. Singurul lucru pe care îl avem este caracterul cetăţenilor din cetatea perfectă, care trebuie să fie totodată „inteligenţi" şi „curajoşi". Restul rămîne în sarcina educaţiei civice. Ea constituie principala preocupare a cetăţii aristotelice.

Dacă am vrea să definim în cîteva cuvinte cetatea perfectă, am spune că e acea cetate în care virtutea cetăţeanului corespunde cu virtutea „perfectă". Toate cetăţile imperfecte au idealuri politice care sînt cel puţin uneori în opoziţie cu virtutea perfectă. Cetatea perfectă aspiră la virtutea perfectă. Tot la aceasta aspiră şi educaţia ei. Cum să fie însă călăuzită spre ea fiinţa aceasta naturală numită om, care iese din natură în stare brută, fără formă şi uneori chiar handicapat.

Scopul educaţiei. A forma un om înseamnă a-i forma sufletul. Dar sufletul este alcătuit din două elemente: cel raţional şi cel iraţional. „Sufletul are două părţi, dintre care

una posedă raţiune, prin ea însăşi, în timp ce cealaltă nu posedă raţiune prin ea, dar poate să-i dea ascultare" (1333 a 17).

Cea mai valoroasă dintre aceste două părţi e cea raţională. Cealaltă parte, cea iraţională există pentru prima, pentru că scopul întregii vieţi este raţiunea „Pentru noi, scopul naturii este raţiunea, spiritul", (1334 b 14).

Aşadar, la formarea acestei părţi de preţ a sufletului, care este raţiunea, trebuie să servească formarea părţii iraţionale. Acest element determină deja într-o manieră generală orientarea pe care cetatea trebuie s-o dea educaţiei.

Dar raţiunea este fie practică, fie speculativă (1333 a 25), şi între ele există o ordine ierarhică. Raţiunea speculativă e superioară celei practice, aşa cum răgazul e superior ocupaţiilor. „Viaţa se împarte în ocupaţie şi răgaz" (1333 a 31). Ocupaţia acţiunii trebuie să existe pentru răgazul contemplaţiei ; lucrurile necesare şi silite pe care le pregăteşte acţiunea sînt făcute pentru a asigura bunurile la care tinde contemplaţia. Şi războiul, care înseamnă acţiune, trebuie să existe numai pentru pace, situaţia necesară răgazului, contemplaţiei (1333 a 35). De aceea şi cetăţile care organizează educaţia, mai ales în vederea războiului, aşa cum face Sparta, nu sînt cetăţi corecte. Dar acest lucru trebuie considerat doar ca un mijloc de asigurare a păcii, condiţie indispensabilă pentru viaţa contemplativă (1333 b 39).

Astfel, cetatea ca şi omul trebuie să deţină virtuţile trupului şi ale sufletului, dar unele trebuie să le servească pe cele din urmă. Nu trebuie să lipsească răbdarea şi vitejia, pentru că ele sînt virtuţi ale acţiunii, ale ocupaţiei. Cetatea are însă nevoie şi de filosofie, virtutea contemplaţiei. În sfîrşit, are nevoie de înţelepciune şi dreptate, virtuţi necesare atît ocupaţiei cît şi răgazului. Desigur, în orele de răgaz şi pace avem mai multă nevoie de ele. Războiul îi sileşte pe oameni să fie înţelepţi şi drepţi, pe cînd atunci cînd e pace oamenii pot lesne să părăsească calea înţelepciunii şi dreptăţii. Astfel, în sfîrşit, Aristotel preconizează aceleaşi virtuţi pentru viaţa individuală şi pentru viaţa socială : exact aceleaşi indicate de Platon.

Etapele educaţiei. Educaţia cetăţii este chemată să dezvolte tocmai aceste virtuţi. Dar le va dezvolta firesc într-o

anume ordine de timp. Sigur că se va dezvolta întîi corpul, apoi partea iraţională a sufletului, apoi şi ultima parte raţională, asta pentru că se naşte mai întîi corpul, apoi elementul de dorinţă al sufletului, şi ultima, raţiunea. „De aceea, trebuie să ne ocupăm de corp înainte de a ne ocupa de suflet, apoi de elementul dorinţă ; de el în vederea raţiunii, de corp în vederea sufletului" (1334 b 25).

Prin toate acestea Aristotel a definit scopurile educaţiei şi ordinea desfăşurării ei, şi poate să treacă la analiza mai amănunţită a conţinutului ei.

Ca şi Platon, care acordă o importanţă fundamentală eugeniei, se îngrijeşte de formarea omului din momentul concepţiei. De aceea nu ezită să impună multe limite în căsătorie ; prima este vîrsta celor care se căsătoresc şi timpul cînd trebuie să aibă copii. Nu ezită de asemenea să-i sacrifice pe copiii handicapaţi de dragul eugeniei. El vrea să se ia măsuri limitative şi pentru numărul naşterilor, şi printre acestea se află şi întreruperea sarcinii (1334 b 39, 1236 a 2).

Pentru copilul odată născut, Aristotel vrea ca cetatea să ia măsuri care să determine toate detaliile creşterii şi educaţiei. Fixează o primă perioadă de educaţie pînă la cinci ani, şi a doua de la cinci la şapte ani. Urmează o a treia, de la şapte ani pînă la pubertate şi de la pubertate pînă la douăzeci şi unu de ani. Fiecare etapă are forma ei de educaţie. Cu cît înaintăm, cu atît educaţia se îndreaptă către raţiune.

Educaţia, funcţie a societăţii. Toate acestea dovedesc că cea mai importantă menire a cetăţii, pentru Aristotel, ca şi pentru Platon, este educaţia cetăţenilor, şi că e obligaţia ei, a cetăţii, să organizeze acest progres al educaţiei, limitînd în acest sens aproape total iniţiativa individuală. „Legislatorul este cel care trebuie să acţioneze în privinţa educaţiei tinerilor, nimeni nu trebuie să-l combată" (337 a 11). Educaţia cetăţii trebuie să fie unitară, comună şi obligatorie pentru toţi cetăţenii, şi orientată numai către interesele cetăţii. „Pentru că scopul este acelaşi pentru întreaga cetate, trebuie desigur ca educaţia să fie aceeaşi pentru toţi şi ca grija ei să revină cetăţii şi nu cetăţenilor particulari" (1337 a 22).

Scanned with OKEN Scanner

Conținutul educației. Această educație trebuie să năzuiască la formarea unor cetățeni liberi și cinstiți. Toate celelalte trebuie să tindă pînă la urmă către acel țel. „E limpede că educația nu trebuie dată fiilor noștri ca ceva util și necesar, ci ca un lucru liber și bun" (1338 a 32). Dealtfel, de aceea în afară de *gimnastică*, necesară corpului, el dă o asemenea importanță *muzicii*, care nu este nici necesară, nici folositoare întotdeauna, dar care umple sufletul copilului de un spirit de nobleţe și libertate.

După muzică, dezvoltarea ideilor lui Aristotel asupra educației trebuie desigur să ajungă la formarea filosofică a tînărului, și în acel punct s-ar fi încheiat opera educativă a cetății. Din nefericire, partea din *Politica* ce ni s-a păstrat se oprește la dezvoltarea educației muzicale. Astfel pierde omenirea un ciclu de învățături pedagogice care, dacă judecăm după ceea ce Aristotel ne-a predat despre primele stadii ale educației, ar fi constituit o altă contribuție, de o valoare inestimabilă, pentru omul contemporan.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XXI

TRADIȚIA ARISTOTELICĂ

Școala peripatetică. După moartea lui Aristotel preia conducerea liceului colaboratorul său cel mai apropiat, și aproape co-fondator, Theophrast (370—287 î.e.n.), astăzi cunoscut mai ales pentru „caracterele" sale. În antichitate se bucura de o mare reputație și pentru strălucirea învățăturii lui și pentru stilul cultivat al scrierilor sale. Din cîte știm despre el, puține îi sînt abaterile de la teoriile aristotelice. În filosofia socială nu pare a fi adus nimic nou învățăturilor lui Aristotel. Theophrast a arătat întotdeauna un interes mai mare pentru științele naturale. Dealtfel, în general, cei care au ieșit din Liceu s-au îndreptat mai ales către cercetări în domeniul științelor pozitive, și acolo au adus cea mai importantă contribuție. Aristotel deschisese multe drumuri în această direcție și elucidase metodele cercetării specific științifice.

Un discipol direct al lui Aristotel este Eudemos din Rhodos, căruia i se atribuie textul *Morala lui Eudemos*. Puținele lui abateri de la filosofia morală a lui Aristotel nu merită să fie examinate într-un text ca cel de față.

Mai trebuie amintiți Aristoxenos, muzicolog renumit, Dikaiarchos din Messena Siciliei, care s-a dedicat cercetării istorice și a colaborat la *Viața Greciei*, și Straton din Lampsakos, care i-a urmat lui Theophrast la conducerea Liceului și care a primit în istorie numele de „Fizicianul", din cauza interesului său pentru științele fizice.

Scanned with OKEN Scanner

Învăţătura lui Aristotel, în ciuda dispariţiei de lungă durată a manuscriselor aristotelice, a fost comentată şi lucrată de doxografii peripateticieni. În primele două secole î.e.n. şi în primele două secole e.n. Ultimul dintre aceştia şi probabil cel mai important din punct de vedere filosofic pentru comentariile lui la operele aristotelice este Alexandru Aphrodisieus, în jurul anului 200 e.n.

Influenţele lui Aristotel. Fireşte, influenţa lui Aristotel nu se opreşte atunci. Fără îndoială, în primele secole ale erei noastre, tradiţia platonică în sens larg, în aşa fel încît să-i cuprindă, pe neoplatonici, pe neopitagoreici şi pe primii apologeţi, deţine un loc predominant. Iar cînd, după întunericul Evului Mediu, Europa începe din nou să reia legăturile cu lumea antică, s-a întîmplat ca Aristotel să devină cunoscut în Apus cu o jumătate de mileniu mai devreme decît Platon. Datorită arabilor şi unor traduceri latine, Aristotel devine filosoful incontestabil al Evului Mediu. Thomas d'Aquino şi Dante îl leagă strîns de dogma creştină şi a fi în dezacord cu el riscă să fie considerat un sacrilegiu. Era nevoie de revoluţia Renaşterii pentru ca Platon să ocupe din nou un loc egal alături de el, şi era nevoie să ajungem la marii fizicieni şi astronomi din secolele XVI şi XVII, trebuia să apară Descartes pentru ca autoritatea aproape tiranică a lui Aristotel asupra gîndirii umane să fie desfiinţată. Dar dacă astăzi Aristotel nu mai este filosoful infailibil, suveran, el nu a încetat să fie, alături de Platon, culmea cea mai înaltă a gîndirii umane. Dintre filosofii ulteriori, numai Kant poate sta alături de aceşti doi titani. Numai el, continuîndu-i, dă o direcţie fundamentală noii gîndiri filosofice.

Descoperirea logicii formale, descoperirea funcţionării „categoriei" logice, aşa cum a fost ea dezvoltată mai tîrziu de Kant în *Critica raţiunii pure*, descoperirea ideii de organism legată de metoda teleologică a cunoaşterii, aşa cum şi aceasta a fost dezvoltată în *Critica puterii de judecată*, precum şi ideii de entelechie, toate acestea alcătuiesc contribuţii care îl aşază pe Aristotel printre puţinii legiuitori ai gîndirii umane, aceia care astăzi şi de secole întregi, poate întotdeauna, ne vor obliga să ne aşezăm gîndirea în formele puternice şi cadrele trasate de ei.

Scanned with OKEN Scanner

Dar mai ales în domeniul teoriei politice, pe lîngă *Statul*, *Politikon* şi *Gorgias* ale lui Platon, *Politica* lui Aristotel constituie o contribuţie a spiritului antic grec, care nu a fost depăşită de nici o lucrare ulterioară. Întreaga istorie spirituală a omenirii nu a dat pînă astăzi o operă care să reunească un asemenea volum de înţelepciune politică ca puţinele pagini ale acestor doi mari filosofi. Astfel, poporul grec care, în activitatea politică, a fost întotdeauna depăşit şi care a pierdut adeseori prilejul de a deveni puterea politică suverană a lumii, este acelaşi popor care a creat cele mai însemnate opere de teorie a practicii politice. Şi asta pentru că teoria politică poate fi concepută de un individ, pe cînd practica politică se desăvîrşeşte doar prin efortul comun al generaţiilor.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XXII

FILOSOFIA ELENISTICĂ

Moştenirea trecutului. Istoria filosofiei greceşti urmează istoria politică a poporului grec. Atunci cînd *polis*-ul, sub dominaţia Greciei de nord, a elementului macedonean, şi-a pierdut existenţa politică, continuînd să existe formal, filosofia, şi mai ales filosofia socială, atît de strîns legată de viaţa politică, a fost prima care a suferit contralovitura acestei schimbări de importanţă covîrşitoare.

În cadrul *polis*-ului, grecul ridicase filosofia pe o culme pe care o singură dată a mai ajuns filosofia în epocile posterioare. El întemeiase teoria nu pe elementul sensorial ci pe raţiune, şi aşa îi determinase metodologia, regulile logicii, legile cunoaşterii ştiinţifice. Stabilise şi ţelul final al acţiunii şi principiile ei conducătoare.

Sistemele lui Platon şi Aristotel au la bază ideea că lumea este formată din două elemente, cel senzorial şi cel raţional după Platon, forma şi materia după Aristotel, care consideră aceste două elemente ca fiind separate dar totdeauna coexistente. Astfel, dualismul rămînea ultima idee pe care, de la Anaxagora încolo, se întemeiază întreaga filosofie speculativă. Aceasta nu a pus ca ultimă problemă unitatea perfectă a întregului. Către ea avea să se îndrepte aproape exclusiv gîndirea omului în epocile următoare, cînd unitatea politică a lumii ar fi materializat unitatea şi universalitatea raţiunii şi cînd, depăşind limitele elenismului clasic, filosofia avea să înflorească în ţări în care religia şi forţele meta-logice o luau adeseori înaintea raţiunii.

Scanned with OKEN Scanner

Dealtfel, filosofia ajunsese în Grecia propriu-zisă pînă la organizarea ideală a cetăţii. Ea îşi găseşte desăvîrşirea în această creaţie obiectivă supraindividuală. Dar această cetate ideală îşi are originea în *polis*-ul antic. *Polis*-ul însă, cu trecerea timpului, şi-a pierdut viaţa independentă, existenţa reală, şi s-a transformat într-o continuare de importanţă locală. Şi individul îşi pierdu cadrul în care se stabilise ca o celulă şi rămase singur. În jurul lui se întindea imensitatea imperiului lui Alexandru şi al urmaşilor lui, întreaga lume răsăriteană cunoscută. Între acest imens cadru şi om nu putea să existe o legătură asemănătoare cu cea care îl lega pe om de *polis*-ul antic.

Izolarea individului. Individul era cu adevărat singur în lumea istoriei. Ca să reziste nu putea să se sprijine decît pe sine însuşi. El şi nu *polis*-ul devenise unitatea de bază a acţiunii, în timp ce înainte acţiunea, avînd drept scop constituirea cetăţii ideale, îşi găsea împlinirea în cetate şi nu în individ.

În această nouă fază a istoriei, individul, funcţionînd drept conştiinţă speculativă, nu mai avea nevoie de elemente noi în afară de cele pe care i le fixaseră marile sisteme filosofice ale lui Platon şi Aristotel. Contemplaţia este prin natura ei o acţiune individuală şi nu mai avea nevoie să-şi caute poziţii noi acum cînd individul devenea punctul central de plecare a vieţii. Dualismul a rămas doar o întrebare — fie ea chiar atenuată la Aristotel — care ar fi putut fi depăşită dacă dincolo de ea s-ar fi găsit o unitate perfectă, aşa cum a vrut s-o conceapă mai tîrziu Spinoza, cel mai mare hierophant al monismului filosofic. În jurul acestei probleme metafizice îşi dezvoltă filosofii ideile cînd nu se limitează să-i răscolească sau să-i dezvolte în amănunt pe antici, mai ales în domeniul logicii formale.

Dar în domeniul acţiunii, individul, silit să găsească o nouă poziţie, avea fireşte de înfruntat probleme noi. De aceea, şi-a îndreptat gîndirea filosofică spre aceste probleme, adică problemele acţiunii individuale, şi aceste probleme au născut concepţii noi, adeseori efectiv imposibil de depăşit.

Cum trebuie să se stabilească relaţiile între indivizii izolaţi? Iată problema morală a epocii. Cum trebuie să se stabilească relaţiile dintre indivizii izolaţi şi puterea enormă

a macedonenilor, imperiul roman și, în sfîrșit, umanitate? Iată problema politică a epocii.

Oamenii *polis*-urilor erau mai puțin capabili să trateze aceste probleme decît cei care proveneau din imensul teritoriu deschis vieții grecești de sabia marelui macedonean.

Filosofia în epoca post-clasică. Școlile stoicilor, ale epicureilor și ale scepticilor își mai au încă sediul la Atena, dar conducătorii lor provin din vastul teritoriu grec. Întemeietorul școlii stoice, Zenon, este originar din Kition-Cipru (340—265 î.e.n.). „Oraș grecesc care avea coloni fenicieni" (*Diogene Laertius, op. cit.*, VII § 1). Întemeietorul școlii epicureice s-a născut în Samos. Se pare că legăturile sale cu viața spirituală a Atenei, deși trăia acolo, erau destul de slabe. Urmașul lui Zenon, Cleanthes, se trage din Arros, în Troada; iar Chrysippos care, datorită marii lui contribuții la sistemul stoic, este considerat al doilea întemeietor al Școlii, se trage din Kilikia, în Asia Mică.

Cei doi discipoli ai lui Epicur, Metrodaros și Polyainos se trag din Lampsaka. Cît despre sceptici, în afară de Pyrrhon, cei mai mulți provin din coloniile grecești. E de prisos să amintim că aceste două școli au continuat și în lumea romană, cu marile nume ale lui Lucrețiu, pentru școala epicureilor, și Seneca și Marcus Aurelius pentru stoici. Dar majoritatea adepților acestor noi școli sînt originari din teritoriul larg al Asiei Mici, chiar dacă mult timp încă Atena a rămas centru mare al filosofiei. Mai tîrziu, în secolul III î.e.n. s-au mai dezvoltat pe lîngă Atena și alte centre spirituale: Rhodos, Pergam și Alexandria, pentru ca mișcarea filosofică să se extindă pe întreg teritoriul grec nou, mai întins și decît cel pe care îl cuprindea în timpul presocraticilor. Din aceste școli, cea care trebuie considerată ca cea mai importantă pentru contribuția ei la crearea unor noi teze filosofice și pentru influența ei adîncă asupra epocii moderne, este școala stoică. Spiritul stoicilor s-a întîmplat să se potrivească mentalității poporului care se ridica atunci spre dominarea lumii, poporul roman. Roma și-a găsit în Portic (*Stoa*) filosofia. Dar esența filosofiei stoice izvorăște din surse pur grecești.

CAPITOLUL XXIII

STOICII

I

Principiul raţiunii. Prioritatea raţiunii, atît în teorie cît şi în practică, consacrată de Socrate şi preluată de Platon şi Aristotel, constituie punctul de plecare al gîndirii stoice. Şi stoicii pornesc de la „eul" raţional la conştiinţa dominată de raţiune. „Raţiunea care prin natură există la toţi oamenii raţionali" (*Arnim*, vol. II, p. 41).

Faptul că raţiunea este principiul cunoaşterii şi al acţiunii omului constituie ideea fundamentală pe baza căreia Socrate şi Platon au examinat concepţiile senzualiste ale sofiştilor. Dar la stoici raţiunea capătă un sens mult mai general, ea este mai mult decît principiu subiectiv al cunoaşterii şi al acţiunii. Pe de-o parte ea se identifică în întindere cu *nous*-ul lui Anaxagora, şi pe de alta ia locul binelui platonic.

Raţiunea stoică nu se află doar la fiinţele logice ca principiu al fundamentului ei subiectiv. Raţiunea se află pretutindeni.

Dar pentru stoici totul este materie. Ceea ce alţi filosofi consideră imaterial. „Prin această materie curge raţiunea Întregului" (*Stobaius Ecl.* I, 11, 5 ; *Arnim*, vol. I, Frag. 87). Raţiunea nu e materie şi nici materia nu e raţiune, dar ea se găseşte pretutindeni unde se găseşte materie. Raţiunea e viaţa materiei şi a fiecărei schimbări a ei. Ea este principiul vieţii întregului.

Raţiunea ca destin. Raţiunea este legea care determină ceea ce se produce în materie, adică, pentru stoici, în univers.

După expresia lui Chrysippos, conform raţiunii „ceea ce a fost, ceea ce este, ceea ce va fi, va fi".

Raţiunea este legea universală a vieţii. Totul e dominat de raţiune ; toate se fac conform ei.

De aceea, raţiunea este numită de stoici şi destin (*fatum*). „Raţiunea lumii e destinul ei" Chrysippos în *Stobaius Ecl. I* 79, 1 ; *Arnim*, vol. II Fragm. 913). De aceea „totul se întîmplă conform destinului" (Diogene Laertiu, *op. cit.*, VII 149 ; *Arnim*, vol. I Fragm. 175). „O cauză atotputernică irezistibilă şi imuabilă" este Destinul (Plutarh, *Împotriva stoicilor*, 47, Arnim, vol. II, Fragm. 997). Toate cele care se întîmplă sînt prestabilite. De aceea sînt posibile prezicerile. „Suprapunerea" cauzelor, legea cauzalităţii este de aşa natură încît acoperă orice schimbare, orice mişcare sau naştere (Zenon, în *Arnim*, vol. I, Fragm. 98). O lege absolută conduce lumea. Niciodată în lumea antică nu s-a exprimat cu atîta claritate şi putere principiul absolut al determinismului natural.

Raţiunea fertilizatoare. Raţiunea nu este însă numai cauzalitate, o categorie a cunoaşterii lucrurilor sensibile, ea este şi o forţă activă care există pretutindeni şi dă naştere lumii. De aceea stoicii numesc raţiunea — „raţiune fertilizatoare" a lumii (*Arnim*, II Fragm. 580 ; Diogene Laertiu, *op. cit.*, VII 135). Este sperma care fertilizează : „Materia primeşte şi posedă elementele fertilizatoare ale raţiunii" (Chrysippos în *Arnim*, II Fragm. 174).

Dar raţiunea nu trăieşte numai în materie. Asemenea binelui platonic ea dă rodnicie atît lumii obiective cît şi celei subiective, materiei dar şi conştiinţei omului. Fără ea nu poate fi concepută nici materia, dar nici gîndirea. Ea este binele suprem şi gîndirea supremă. De aceea se identifică cu zeul, adică pentru antici cu zeul suprem — Zeus. Chrysippos spune : „Zeus este raţiunea care conduce tot" (*Arnim*, II Fragm. 1076), continuîndu-l pe Zenon care a rezumat aceste idei despre raţiune spunînd : „Zeu, spirit (adică raţiune), destin, Zeus sînt unul şi acelaşi lucru şi cum în procreaţie există spermă, tot aşa în lume există raţiune fertilizatoare" (*Arnim*, I Fragm. 102, Diogene Laertiu, *op. cit.*, VII, 135).

Această legătură strînsă dintre raţiune şi materie, zeu şi materie, nu înseamnă identificare. Ne aflăm departe încă

de *deus sive natura* a lui Spinoza. Stoicii consideră că în toate există două principii : activul şi pasivul. „Pasivul este esenţa, materia fără calitate ; activul este reprezentat de raţiunea care rezidă în el, de divinitate. Aceasta, fiind eternă, creează toate lucrurile din întreaga materie" (Diogene Laertiu, *op. cit.*, VIII, 34).

Dar dacă raţiunea nu se identifică cu materia, zeul pătrunde prin elementele materiei şi e amestecat peste tot în ea ; acolo funcţionează în mod creator, cosmogonic. El creează lumea naturală prin amestecul elementelor de bază, aşa cum sînt ele încă acceptate de stoici. El creează organismele naturale, animalele, animalele raţionale, omul. Astfel, raţiunea care se găseşte în om este chiar raţiunea din univers.

Şi tocmai fiindcă omul este singura fiinţă raţională, e potrivit cu natura lui să gîndească şi să acţioneze „raţional". A trăi conform naturii înseamnă pentru el „a trăi conform raţiunii, adică a gîndi şi a acţiona conform raţiunii".

II

Raţiunea practicii. În domeniul teoretic, raţiunea deţinuse deja locul precumpănitor şi în marile sisteme filosofice precedente. Ea conduce la conceperea fiinţei adevărate, a ideilor şi a binelui. Tot ea era şi principiul cunoaşterii şi al existenţei lor. Era soarele din mitul peşterii.

Iar în domeniul practic, social, raţiunea şi-a găsit desăvîrşirea completă în cetate. Legile acesteia erau într-un fel raţiunea întruchipată. Cetatea era, aşa cum avea să fie mai tîrziu biserica, mijlocitor exclusiv între om şi raţiune. Raţiunea trebuia să pună stăpînire directă pe acţiunea individului, iar acesta trebuia să trăiască în conformitate cu ea. În societate, în cetate, să trăiască şi să acţioneze conform raţiunii.

Dar pentru că raţiunea este şi raţiune a universului, raţiune a întregii lumi sensibile, raţiune a naturii, puterea ei creatoare şi motorie, şi pentru că a trăi conform naturii înseamnă a trăi conform raţiunii, şi acţiunea socială, politica, se identifică cu „traiul conform naturii".

Scanned with OKEN Scanner

Instinctul de conservare. Această identitate între deontologia socială şi viaţa conform naturii şi conform raţiunii în întreaga lume organică şi, în special la om, este explicată de stoici prin instinctul *de conservare.* Acest instinct este o manifestare a raţiunii la toate fiinţele organice, deci şi la om. Pentru a se conserva el trebuie să se conformeze legilor naturale, să se adapteze esenţei lor şi astfel să ajungă la traiul conform naturii. Această conformitate cu natura este totodată şi raţiune. De aceea „pentru o fiinţă raţională a acţiona conform naturii înseamnă a acţiona conform raţiunii" (Marcus Aurelius, 7, 11). Ca să se conserve, omului îi rămîne un singur lucru raţional, să nu se îndepărteze de natura sa.

Identitatea dintre fiinţă şi ceea ce trebuie să fie. Aşadar, această viaţă conform naturii sau raţiunii a fost carta morală fundamentală a stoicilor. Trebuie subliniat de la început că fiinţa şi ceea ce trebuie făcut nu sînt bine definite pentru stoici. Ei nu susţin numai că o lege fizică absolută, destinul, determină totul, şi că nimic nu poate să-i scape. Ci că ceea ce se întîmplă conform legii şi conform naturii *trebuie* să se întîmple. Acesta este şi ordinul dat de raţiune acţiunii fiinţei raţionale. Ceea ce se va întîmpla în mod necesar conform naturii este şi ceea ce *trebuie să vrem să facem.* „Nu trebuie să ceri ca lucrurile să se întîmple cum vrei tu, ci să vrei ca ele să se întîmple aşa cum se întîmplă, şi atunci vei fi fericit" (Epictet, *Manual,* 8).

Această identificare duce, evident, la un paralelism între fiinţe şi ceea ce trebuie să se întîmple, cu toate scăderile acestei poziţii, deşi ea corespunde întotdeauna unei profunde exigenţe de unitate a spiritului. Aceste scăderi apar îndată ce stoicii, pentru a-şi desăvîrşi filosofia socială, sînt nevoiţi să accepte că în conştiinţa omului care ar trebui să acţioneze conform raţiunii se ridică piedici care îl fac să acţioneze împotriva naturii.

III

Pasiune şi raţiune. Deşi natura înseamnă raţiune şi legea naturală a acţiunii conform naturii şi raţiunii nu admite excepţii, totuşi în conştiinţa omului există şi elemente care, fără

a fi înafara universului, sînt totuşi exterioare elementului raţional al naturii umane. Există factori care acţionează în om, influenţînd şi distrugînd, ca să spunem aşa, necesitatea naturii. Conştiinţa fiinţei raţionale constituie în acest punct un fel de excepţie inexplicabilă care poate să evolueze într-un fel arbitrar, adică să hotărască şi ceva opus naturii, influenţat de elemente iraţionale care operează în el. Aceste elemente sînt *pasiunile*.

Elementul suveran. Pasiunile sînt opuse raţiunii şi deci şi naturii. Datoria omului este să se opună lor şi dispune în acest scop de o putere interioară dominantă, „elementul suveran". Ea poate şi trebuie să impună ordinele raţiunii şi să se opună oricărei presiuni a pasiunilor ; poate şi trebuie să-l elibereze de greutatea oricărui element care nu este raţiune, prin urmare de orice element sensibil. Aşadar, pentru stoici ceea ce e conform naturii e tocmai combaterea elementului sensibil, care de obicei este considerat natural, pentru că e produsul simţurilor.

Prin combaterea pasiunilor şi călăuzirea acţiunii numai după elementul suveran, conştiinţa umană ajunge să se elibereze de orice pasiune, de orice provine de la simţuri. Ajunge *impasibilă şi independentă.*

Categorii de pasiuni. Zenon identifică patru categorii de pasiuni ; mai întîi pasiunile născute dintr-un lucru bun pe care îl posedăm şi vrem să îl păstrăm ca să ne bucurăm de el. În al doilea rînd, pasiunile care provin „din dorinţă". Acestea sînt pasiunile născute dintr-un lucru bun pe care nu-l posedăm dar pe care vrem să-l obţinem, pe care îl dorim. În al treilea rînd sînt pasiunile „izvorîte din durere", adică pasiunile născute dintr-un rău prezent pe care îl suportăm ; ultimele sînt pasiunile „izvorîte din frică", cele născute dintr-un rău care nu e prezent, dar pe care îl aşteptăm şi de care ne temem.

Pentru stoici sînt pasiuni şi elementele cele mai delicate ale sufletului nostru, dorinţele cele mai gingaşe, plăcerile sensibile cele mai fine ale corpului sau ale sufletului. Acelaşi lucru este valabil şi pentru dureri şi temeri, fie că provin din durerea fizică, fie din neliniştea sufletească.

Scanned with OKEN Scanner

Pasiunile pot să domine sufletul, să-l supună, să-l facă să acţioneze contrar raţiunii. Iar viaţa înseamnă raţiune, raţiune sfîntă, şi, în consecinţă, toate aceste pasiuni care ne fac să nu ascultăm de raţiune sînt dăunătoare şi pînă la urmă ne duc la nefericire.

Se întîmplă aşa pentru că tot ceea ce numim plăceri şi dorinţe depind de obiecte care ne sînt exterioare, pe care le putem pierde în orice clipă, pe care nu le determinăm ; ele sînt determinate de alţii sau de soartă. Putem să le pierdem în orice moment şi să devenim nefericiţi. Şi nu sîntem doar nefericiţi, e lucrul cel mai puţin important, ci se distruge în acelaşi timp echilibrul sufletului, frumuseţea edificiului nostru interior. Dar atunci cînd ne luptăm să păstrăm ceea ce dorim, se întîmplă ceva şi mai rău : ne opunem mersului natural al lucrurilor ; ajungem să distrugem nu numai frumuseţea edificiului nostru interior ci ordinea universului. Ajungem să încălcăm ceea ce este conform naturii şi raţiunii.

Acelaşi lucru este valabil pentru dureri şi temeri. Şi în cazul lor rezultatul este întotdeauna nefericirea, destrămarea sufletului şi ciocnirea cu legile divine ale vieţii.

„Omul nu trebuie să fie însufleţit nici de durere, care e o pasiune, şi nici de plăcere, pasiune şi ea ; prima nu e un rău, cea de-a doua nu e un bine". Cel care trăieşte conform raţiunii rămîne neclintit deasupra amîndurora şi îi ajunge că nimeni nu poate să-i ia ceea ce ştie să-şi organizeze în mod liber prin elementul suveran, poziţia în faţa vieţii.

Virtutea stoică. Această dominaţie asupra pasiunilor este pentru stoici, ca şi pentru cinici, virtutea. De aceea, virtutea este singurul bun adevărat. Toate celelalte trebuie să-i fie omului indiferente. Chiar viaţa e un lucru indiferent, de aceea în anumite condiţii unii stoici au aprobat sinuciderea.

Totuşi, şi în acest punct ei operează distincţii care le fac teoria mai aplicabilă. Deşi omului trebuie să-i fie indiferente toate bunurile exterioare, toate în afară de virtute, aşadar, stoicii disting totuşi bunuri „superioare" şi „inferioare", bunuri care încurajează acţiunea virtuoasă şi altele care i se opun. Această distincţie, atenuînd opoziţia ireductibilă dintre virtute şi bunuri lumeşti, păstrează în întregime principiul conform căruia numai virtutea, eliberîndu-l pe om de greutatea materiei, îl aşază acolo unde el trebuie să fie conform

Scanned with OKEN Scanner

naturii, în sfera raţiunii, unde trăieşte suveran şi liber. Pentru că viaţa conform naturii se identifică cu viaţa liberă. Liber nu este decît omul care trăieşte conform raţiunii. Liber precum zeii. Şi aşa cum stoicii identifică Raţiunea universului cu Zeus, omul care trăieşte conform raţiunii sau conform naturii se identifică cu Divinitatea.

S-ar putea desigur susţine împreună cu stoicii că în acest punct omul este mai merituos şi decît zeii, pentru că zeii acţionează în mod necesar prin natura lor conform raţiunii, pe cînd oamenii avînd posibilitatea de a acţiona şi împotriva raţiunii, atunci cînd acţionează conform naturii o fac nu din necesitate ci intenţionat, datorită puterii pe care o deţine elementul suveran al sufletului lor. „Numai fiinţei raţionale îi e dat să asculte de bunăvoie evenimentele" (Marcus Aurelius, X, 28). Astfel reuşesc să fie întotdeauna o sursă de acţiune fără a fi vreodată aserviţi.

Trebuie să subliniem că stoicii sînt primii care identifică atît de categoric fericirea cu virtutea. Atît Platon cît şi Aristotel au pus primă condiţie a fericirii virtutea. Fără virtute nici pentru ei nu poate să existe fericire. Dar alături de virtute trebuie să existe şi alte condiţii exterioare, care nu depind chiar de cel care acţionează ; aceste condiţii au forţa de a-i zădărnici înaintarea spre fericire. Nimeni nu poate să nu fie mişcat de înălţimea gîndirii stoice.

IV

Datorie şi înfăptuire. A trăi şi a acţiona conform naturii nu e doar o necesitate ci o *datorie* pentru om. Viaţa lui, dacă vrea să fie virtuos, nu poate să fie decît o neîntreruptă îndeplinire a datoriei. Şcoala stoică nu cere doar conformarea la ordinele raţiunii, ci şi îndeplinirea „prin dispoziţie" a datoriei. Acţiunea nu este judecată numai după aspectul ei exterior. Acţiunea morală este desăvîrşită numai atunci cînd şi elementul interior, intenţia, hotărîrea conştientă este adecvată ordinelor raţiunii. Vedem deci că stoicii disting simpla îndeplinire a datoriei de îndeplinirea conştientă şi intenţionată, singura care constituie o acţiune morală desăvîrşită. Ei o numesc pe aceasta, pentru a o deosebi de toate celelate,

Scanned with OKEN Scanner

înfăptuire. „Printre datorii există și unele perfecte numite și înfăptuiri (*Katorhomata*)."

Această distincție corespunde cu distincția formulată de Kant în *Critica rațiunii practice* între legalitate și moralitate, cît și în general concepției creștine despre morală.

Comparație cu cinicii. Aceste idei constituie nucleul filosofiei practice a stoicilor. Inflexibilitatea, fermitatea și uneori aroganța pozițiilor lor sînt moștenite de stoici de la precursorii lor, cinicii, primii care au susținut că eliberarea de orice necesitate opusă naturii, de orice dorință a cărei satisfacere nu depinde numai de noi, înseamnă virtute, iar virtutea duce la fericire. Există o diferență esențială între cinici și stoici în privința lucrurilor naturale. Satisfacerea instinctelor vitale atunci cînd se face independent de tot ce i-a adăugat civilizația este pentru cinici conform naturii. E natural ca omul să trăiască ca un animal care își satisface instinctele. Această concepție care face ca viața și teoria cinicilor să fie atît de primitive nu există la stoici. La ei, această coincidență între satisfacerea instinctelor vitale și viața conform naturii nu e valabilă.

V

Individ și lume. Oamenii care își conformează viața acestor principii, care trăiesc conform naturii sau conform rațiunii sînt înțelepții. Ei constituie o minoritate. Majoritatea se compune din „proști" și „răi". Înțeleptul este tipul ideal de om conceput de gîndirea istorică asemănător bărbatului superior, tipul ideal creat de Platon. Într-o lume, în care s-au lărgit legăturile care legau cîndva individul de cetate, numai omul liber izolat trebuia să găsească în sine resurse pentru a face față vieții. El trebuia să se domine, să-și înfrîngă cu calm pasiunile și să învingă tot ceea ce îl lovea din afară. În jurul său, cum cetatea nu mai însemna aproape nimic, mai rămîneau două legături puternice: prietenia personală și legătura cu toate ființele raționale, cu totalitatea oamenilor uniți în Rațiunea universală. Prietenia, care a deținut întotdeauna același loc de seamă în lumea antică grecească, descrisă atît de minunat de Aristotel (*Etica nicomachică* 9, 1 ;

1155, 3, a etc.), este proslăvită poate ca nicicînd altădată acum cînd toate legăturile sociale au dispărut. Stoicii au ajuns imediat de la această legătură personală la una universală a tuturor oamenilor. Nici o neînţelegere dintre ei nu poate să prejudicieze această legătură, nici deosebirea între greci şi barbari, cîndva sfîntă în lumea greacă, cea dintre oamenii liberi şi sclavi, acceptată şi de Aristotel (*Politica*, 125 3b, 15).

Cinicii afirmaseră deja că „singura cetate corectă este cetatea lumii" : stoicii au adîncit această idee a cetăţii universale şi au fundamentat-o pe Raţiunea universală, cea care domină întreg universul şi care e prezentă în conştiinţa fiecărui om sub forma acelei forţe care, dacă elementul suveran se află sub dominaţia ei, poate să-l ridice pe om deasupra pasiunilor lui.

Individ şi cetate. Stoicul nu neagă faptul că omul are datorii faţă de cetate, pentru că e prin natură o fiinţă politică (Stobiu. Ecl. II 226). Pentru stoic, ceea ce e conform naturii este şi o necesitate, o datorie. Dar toată această funcţie politică se găseşte la periferia vieţii esenţiale a omului. Stoicii nu ignoră problema cetăţii. Nu puţine sînt operele stoicilor în care sînt dezbătute probleme referitoare la ţelurile şi funcţia cetăţii. Întemeietorul şcolii, Zenon, s-a ocupat de probleme de filosofie politică. Opera lui, care descrie în mod asemănător cu operele lui Platon şi Aristotel propria lui cetate ideală, nu s-a păstrat. Din surse ulterioare putem să deducem că pentru el cetatea ideală era o cetate amestecată : „din democraţie, regat şi aristocraţie" (Diogene Laertiu, *op. cit.* VII, 1, § 13). Totuşi, problema cetăţii este înafara centrului de interes al unui filosof stoic. Omul dă şi trebuie să dea Cesarului ceea ce este a Cesarului, dar adevărata lui viaţă se află în prietenia dintre puţinii aleşi şi în recunoaşterea unităţii universului în Raţiune, în Divinitate.

Dreptul natural. Din acest centru etern pornesc toate legile naturii şi ale oamenilor. De la principiul vieţii conform naturii porneşte şi dreptul natural valabil pentru totdeauna şi pentru toţi oamenii şi care constituie totodată şi cetatea universală în care cetăţile parţiale sînt asemenea caselor unui oraş. Aşa îl văd stoicii pe om, „un cetăţean al supremei cetăţi

în care celelalte cetăţi sînt ca nişte case" (Marcus Aurelius, 3, 11).

Pentru că teoria dreptului natural se răspîndise tocmai în epoca în care şi alte diverse cauze duceau la noi instituţii şi la noi direcţii în modurile concrete de gîndire juridică ea a influenţat puternic dezvoltarea dreptului roman, adică a aceelui drept care îşi cîştigase atunci o autoritate universală.

Datorie socială şi individ. Credinţa în societatea Raţiunii, în societatea universal umană, arată cît de adînc înrădăcinat era la stoici sentimentul adevăratei datorii sociale dar arată totodată cît de departe de direcţia trasată de această datorie se aflau schimburile în viaţa de toate zilele, cu pasiunile pe care le năşteau. Ea mai arată cît de singur şi neadaptat rămîne stoicul în atitudinea aristocratică mîndră a moralei sale atunci cînd soarta îl aruncă în tumultul luptelor sociale.

Şi cîtă vreme încă mai e în stare să-şi îndeplinească datoria faţă de cetate, păstrîndu-şi puritatea, stoicul va lupta să şi-o îndeplinească. Cînd va fi însă nevoit să-şi sacrifice libertatea de gîndire şi virtutea pentru a putea oferi ceva lumii din jur, atunci pentru stoic soluţia este să se îndepărteze de încercările zadarnice şi să încerce să-şi salveze „ataraxia". Găsim fără îndoială deontologia către societate şi la Zenon şi la Chrysippos, dar mai ales la stoicii ulteriori şi în special la filosofii epocii romane care au fost influenţaţi de stoici (Cicero, *Tusculana* II § 72). Această deontologie nu e niciodată mai presus de ţelul suprem al omului, de ataraxie. Şi oricît de mult am vrea şi trebuie să vrem ca ataraxia să se lege de acţiunea socială, e limpede că în lumea relativităţii aceste două elemente se vor ciocni iar stoicul va prefera izolarea şi singurătatea care îi asigură ataraxia. Astfel, opera supremă a înţeleptului rămîne cultivarea propriului eu, eliberarea de pasiuni şi de ceea ce provoacă pasiuni. „Priveşte înăuntru. Înăuntru se află izvorul binelui şi dacă încerci mereu să-l găseşti el poate să răsară mereu" (Marcus Aurelius, VII, 59). Orice lucru care pune în pericol vindecarea lumii noastre interioare e un lucru rău. Adaptarea la mediul social, asimilarea cu masa, întotdeauna pradă pasiunilor, e un lucru rău. E nevoie de apărare împotriva mediului, care de regulă e inferior. De aceea, Marcus Aurelius o numeşte „modul cel mai bun de a se apăra şi de a nu se asimila" (VI, 6).

Scanned with OKEN Scanner

Morala stoică. Cunoaştem în întregime sistemele lui Platon şi Aristotel din chiar operele autorilor. Sistemul stoicilor vechiului portic ne e cunoscut din fragmentele care se păstrează în operele autorilor ulteriori. Pînă la noi au ajuns numai opere fie integrale, fie parţiale aparţinînd porticului nou şi care se referă mai ales la filosofia morală. Dar aceste opere nu pot fi considerate pur stoice. Ele aparţin mai mult curentului eclectic, oricît de mare ar fi influenţa stoicilor asupra lor, mai ales în domeniul etic şi chiar dacă de cele mai multe ori exprimă concepţii pur stoice. Chiar dacă s-ar fi păstrat operele lui Zenon şi ale lui Chrysippos, cu baza lor materialistă şi punctul lor senzualist de plecare ar fi fost totuşi inferioare sistemelor lui Platon şi Aristotel. Cu toate contribuţiile lui importante, sistemul filosofic al stoicilor este desigur o realizare însemnată, dar o realizare între atîtea altele ale gîndirii greceşti.

Într-un singur punct contribuţia stocilor este unică iar influenţa lor neclintită pînă astăzi: în domeniul moralei. Stoicii au conceput tipul cel mai pur şi mai nobil de om izolat. Omul stoic, simbol al celei mai pure şi neschimbate virtuţi constituie o învăţătură eternă dăruită omenirii în ceasul apusului de gîndirea greacă.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL XXIV

EPICUREII

I

Trăind în aceeaşi epocă cu stoicii, epicureii au întîmpinat aceleaşi probleme.

Trebuia ca şi ei să aşeze individul izolat în nesfîrşita lume greacă şi mai tîrziu în cea romană. Soluţiile trebuiau găsite în individ şi în nici o altă parte. În individ trebuiau găsite puterile care urmau să-l ocrotească în noua lui viaţă şi să-l înarmeze împotriva vicisitudinilor. Amîndouă şcolile au vrut să-l înalţe pe om în zona izolării şi ataraxiei, pentru a-l apăra de aceste vicisitudini.

Stoicii au apelat la Socrate şi la cinici, în anumite probleme chiar la Heraclit. Epicureii au recurs mai ales la Democrit, dar au fără îndoială legături şi cu cirenaicii. Deosebirea dintre sursele de inspiraţie determină direct opoziţia dintre ei.

Se dezvoltă astfel în aceeaşi perioadă, din secolul III î.e.n. pînă în secolul II î.e.n., două teorii opuse despre lume, vizînd un scop foarte general dar comun, fericirea individului, care rezidă, conform concepţiei lor, în ceva concret, în ataraxie.

Epicur, întemeietorul şcolii, s-a născut în Samos în anul 341 î.e.n. În 306 vine la Atena şi cumpătă o proprietate care avea să devină celebra Grădină a lui Epicur. De aceea în secolele următoare epicureii aveau să se numească „cei din grădină". În jurul lui Epicur se adună un cerc de prieteni fanatici, bărbaţi şi femei care împreună au dat exem-

ple de viaţă frugală şi rafinată, care nu a depăşit niciodată limitele decenţei, măsurii şi adevăratei virtuţi.

Epicur predă timp de treizeci şi şase de ani şi ecoul profund pe care l-a avut învăţătura lui reiese din influenţa ei aproape neîntreruptă de trei secole după aceea. A murit în 270 î.e.n., în urma unei boli lungi şi grele pe care a suportat-o cu linişte sufletească şi răbdare de admirat. După moartea lui continuă în aceeaşi grădină şcoala, avîndu-l în frunte pe Hermarchos. La jumătatea secolului II î.e.n. filosofia lui Epicur începe să se impună şi la Roma. De la sfîrşitul secolului II pînă la jumătatea secolului I, cel mai important reprezentant al filosofiei lui Epicur trebuie considerat marele poet latin Lucreţiu care, prin poemul său didactic *De Rerum Natura*, a imortalizat învăţătura lui Epicur.

II

Valoarea cunoaşterii. Dacă era limpede că pentru stoici scopul principal nu era cercetarea teoretică ci rezolvarea problemelor de viaţă, nu înţelepciunea teoriei ci înţelepciunea de viaţă (*Lebensweisheit*), lucrul acesta devine şi mai limpede în operele epicureilor. Aici ajungem adeseori la negarea şi mai des chiar la indiferenţa faţă de cunoaştere. Ajungem uneori chiar la proslăvirea ignoranţei : „Sînt fericit că am crescut departe de orice cunoştinţe de filosofie“ *Usener*, 137, el). Ştiinţa fizică a epicureilor nu are drept principal scop cunoaşterea fenomenelor naturale ci distrugerea superstiţiilor, abolirea temerilor care îi cuprind pe oameni atîta timp cît ei mai cred că natura este pusă în mişcare de zei şi demoni. Confirmarea determinismului naturii are drept rezultat golirea naturii de zei. În aceasta rezidă principalul merit al ştiinţei fizice.

Ştiinţa fizică mai foloseşte însă şi pentru un alt scop practic. Ajută la vindecarea trupului, la evitarea durerilor fizice, şi astfel contribuie încă o dată la ataraxia omului.

Din acelaşi unghi sînt văzute de epicurei problemele logice şi gnoseologice. Toate sînt în mod necesar stadii pregătitoare ale filosofiei practice, deşi împart filosofia în ansamblu în trei părţi egale în aparenţă, partea regulilor, care

Scanned with OKEN Scanner

cuprinde problemele ce privesc în principal cunoașterea, partea fizică și morala (Diogene Laertiu, x 19).

Materialismul epicureilor. Deși sînt atît de opuși, stoicii și epicureii au în punctul de pornire o bază comună: sînt materialiști. Tot ceea ce există e materie. Chiar sufletul e un fel de materie. Și zeul este întrupat în ceva material, în focul heraclitian pentru stoic; într-o formă umană perfectă pentru epicurei.

Acest punct de plecare materialist determină desigur și gnoseologia epicureilor. În vreme ce stoicii, legîndu-și materialismul de ideea de rațiune, urmează în gnoseologie marea tradiție socratică, epicureii care ignoră ideea de rațiune, care nu acceptă ideea că materia este supusă în întregime determinismului și puterii fertilizatoare a rațiunii, îi urmează în teoria cunoașterii pe Democrit și Protagoras.

Gnoseologia lor. Cunoașterea nu se efectuează pentru epicurei prin concept ci prin percepție, care este pură, sigură și clară (*Usener*, 170, 18). Conceptul izvorăște exclusiv din repetarea aceloraşi percepții. Ne apropiem în acest fel de teoria cunoașterii a lui Hume. Epicur numește conceptele imagini (*prolepseis*) pentru că ele constituie „o amintire a ceva care a apărut adeseori înafară" (Diogene Laertiu, X, 1, 33). Claritatea percepției asigură și justețea conceptelor. Cînd trecem de la concepte spre cercetarea cauzelor, cînd gîndim pornind de la concepte, ajungem la explicarea fenomenelor numite de epicurei „opinii sau înțelesuri". În această fază a procedurii de cunoaștere se pot strecura greșeli întrucît claritatea percepției nu e suficientă pentru ca să o păzească de ele. Opinia se bazează pe experiența îndelungată care poate să ne ducă la adevăr, dar care nu exclude definitiv greșelile.

O astfel de teorie a cunoașterii ar trebui să ducă, așa cum s-a întîmplat cu Protagoras, la relativitatea cunoașterii. Percepția, oricît de clară ar fi ea, este întotdeauna subiectivă, și această subiectivitate explică și relativitatea cunoașterii care rezultă din ea. Epicur consideră totuși că percepția clară redă automat realitatea, are adică obiectivitate absolută. El explică totuși relativitatea cunoașterii prin aceea că fiecare obiect are multe aspecte și că fiecare om îi vede un aspect diferit (*Usener*, 180, 10).

Dealtfel, Epicur trebuie să evite relativitatea absolută; și încearcă să o facă dar nu reușește, pretinzînd că înțeleptul vede de fiecare dată obiectul sub aspectul corect. Epicureii par mai consecvenți atunci cînd recunosc imposibilitatea fundamentării cunoașterii obiective pe teoria cunoașterii. Cunoașterea obiectivă, cel puțin în privința lucrurilor sensibile, presupune puterea absolută a legii cauzalității. Dar o putere absolută nu se poate baza pe simpla repetare a fenomenelor reținută de memorie. De aceea Epicur nu dă numai o explicație, ci acceptă ca posibile mai multe interpretări în privința celor mai multe fenomene fizice.

Dimpotrivă, în privința cîtorva fapte fundamentale (geneza lumii, compoziția și devenirea ei), intervine dogmatic, fără a se baza pe teoria cunoașterii, pe recunoașterea și explicarea lor, ca și cum cauzalitatea ar avea valoarea unei categorii absolute a rațiunii (Diogene Laertiu, *op. cit.*, X 1, 78).

Este într-adevăr relevant faptul că Epicur, contrar lui Aristotel și stoicilor, neagă orice interpretare teleologică a lumii și rămîne legat de interpretarea mecanicistă a lui Democrit.

III

Compoziția atomică a lumii. Epicur cunoaște două elemente: atomii și vidul în care evoluează aceștia. Atomii sînt în număr infinit, iar vidul este și el infinit. Nu există nimic altceva decît aceste două elemente și proprietățile lor, esențiale și necesare, așa cum sînt forma, mărimea, greutatea, numite „substanțe", și întîmplătoare, așa cum e culoarea, numite „accidente" (Diogene Laertiu XI, 54).

Din mișcarea automată a atomilor, care se mișcă etern în jos, din ciocnirea și unirea lor în decursul acestei mișcări, s-a născut întîmplător lumea. Zeul n-ar fi avut nici un motiv să se ocupe de nașterea lumii (Lucrețiu, I 1021, X 156).

Explicația nașterii organismelor este la Epicur un fel de povestire a teoriilor cunoscute despre selecția naturală a organismelor, aproape așa cum este ea acceptată de știința contemporană (Lucrețiu, V 834 și urm.). Povestirea merge mai departe de acest punct, susținînd că viața s-a născut pe

Scanned with OKEN Scanner

pămînt din ploaia care cade din cer (Lucreţiu, II 990). Aşa s-a născut şi omul. Redînd doctrina lui Epicur, Lucreţiu urmăreşte dezvoltarea omului de la viaţa primitivă pînă la epocile istorice. Şi aici, prin intuiţie, pare să ajungă la ceea ce susţine etnologia contemporană.

Ca orice existenţă, omul este numai corp, numai materie şi sufletul său este un fel de materie, „sufletul e un corp foarte mic" (Diogene Laertiu, *op cit.*, X, 1,63), care se dizolvă prin moarte. El este centrul cunoaşterii şi al voinţei.

Libertatea voinţei. În mod asemănător cu stoicii, Epicur a trebuit să păstreze libertatea voinţei, venind în contradicţie cu principiile sale cosmologice. Reuşeşte să o facă, recunoscînd că mişcarea automată a atomilor şi prin urmare articularea deterministă a fenomenelor nu e rigidă şi absolută. Rămîn spaţii în care sufletul se mişcă liber fără piedici (*Usener*, 199, 25 şi 201, 15). Se crează astfel baza necesară filosofiei morale.

Divinitatea. O astfel de teorie asupra lumii face de prisos prezenţa divinităţii. Zeii, aşa cum şi-i imaginează cei mai mulţi, sînt respinşi de Epicur, mai ales pentru că teama de zei şi ideile care se formează în legătură cu ei sînt principalele cauze care distrug ataraxia dorită de suflet. Epicur îi concepe pe zei ca nemuritori, fericiţi şi cu totul străini de cele lumeşti (Diogene Laertiu, *op cit.*, X, 1 123). De aceea ei nu joacă nici un rol în viaţa oamenilor. Cel mult pot să fie un exemplu de adevărată fericire şi ataraxie.

IV

Plăcerea epicureică. Stoicii nu cunosc decît un singur bine: *virtutea*; epicureii nu cunosc nici ei decît un singur bine, *plăcerea*. Şi totuşi în spatele acestei opoziţii se ascunde un ideal comun, *ataraxia*. Fericirea înseamnă şi virtute, şi virtutea duce la ataraxie, spun stoicii. Fericirea înseamnă plăcere, şi plăcerea duce la ataraxie spun epicureii. Cinicii îi duc pe stoici spre prima soluţie. Cirenaicii, Aristip, îi conduc pe epicurei spre cea de a doua soluţie. Epicureii consideră ca de la sine înţeles faptul că plăcerea este singurul

bine, singurul scop pe care poate să-l aibă omul, pentru că ea se identifică cu fericirea (Diogene Laertiu, *op. cit.*, X, I 137). Ea rezultă din experiența de viață, singura sursă a oricărei cunoașteri. Dar ei dau cuvîntului plăcere un înțeles oarecum diferit de cel pe care i-l dădea Aristip. Fericirea, după cirenaici, izvorăște dintr-un ansamblu de plăceri corporale. Cu cît sînt mai multe cu atît sînt mai intense și cu atît fericirea e mai mare. Înțeleptul știe să găsească plăcerile cele mai mari și să se îndrepte către drumul care duce la ele, sacrificîndu-le pe cele mai puțin puternice pentru cele mai puternice. Dimpotrivă, epicureii văd mai puțin plăcerea în forma pozitivă a bucuriei și mai mult în forma negativă, în scăparea de ceea ce e contrar plăcerii, adică de durere. În timp ce bucuriile în trecerea lor rapidă, cu schimbările lor, cu dorințe neîmplinite, nasc durerea, evitarea tuturor acestor schimbări și a neliniștii pe care o produc naște o atmosferă de liniște, pace și ataraxie ; această situație se află mai aproape de fericire. Desigur și epicureii pornesc de la bucuria pozitivă și plăcerea corporală, dar numai în măsura în care nu afectează ataraxia.

Mergînd alături de cinici, Epicur găsește că nevoile naturale care trebuie satisfăcute sînt puține. Cele ne-naturale sînt multe și dobîndite. Astfel, o hrană frugală ne dă aceeași plăcere ca și o hrană bogată, fără să ne facă rău totodată. Epicur era un exemplu de sobrietate. Se hrănea cu pîine și apă, și cînd voia să își ofere un lux adăuga și brînză la masă. Iată ce scrie unui prieten al lui : „Trimite-mi brînză albă ca să-mi pot oferi luxul de a o mînca atunci cînd îmi va fi poftă“ (Diogene Laertiu, X, I, 11).

Satisfacerea acestor puține nevoi naturale procură o adevărată plăcere ; dar nesatisfacerea lor nu trebuie să producă durere, pentru că înțelepciunea și necesitatea de a evita dezamăgirea trebuie să îmblînzească și să slăbească orice dorință. Înțeleptul are nevoie de puține lucruri și are pentru aceste puține lucruri o dorință slăbită ; trebuie să fie întotdeauna gata de a renunța la ceea ce dorește. De aceea aceste plăceri naturale nu trebuie să-l domine pe om ; poate, și trebuie să le domine el, și să fie pregătit, fără părere de rău și durere să se priveze de ele. Pentru că plăcerile naturale sînt prin firea lucrurilor trecătoare și pierderea lor nu trebuie să

Scanned with OKEN Scanner

provoace dureri sau să tulbure liniştea înţeleptului. Totuşi, plăcerile spirituale, pentru că sînt mai durabile şi nu provoacă asemenea deziluzii favorizînd ataraxia în loc să o împiedice, duc astfel în modul cel mai sigur la fericirea adevărată. Numai spiritul se desfăşoară prin memorie în trecut, prin gîndire în viitor, şi adună roade de peste tot, în timp ce corpul trăieşte doar în prezent (Diogene Laertiu, *op. cit.*, X, § 137). Astfel, deşi Epicur pleacă de la plăcerile corporale ca materialist pur, asemeni cirenaicilor, ajunge să găsească adevărata fericire în spaţiul înţelepciunii, pentru că el îl eliberează de dorinţe care nasc dezamăgiri şi de imaginaţii care nasc teama, ba chiar şi de durerea naturală pe care înţelepciunea reuşeşte să o domine (Ibid. § 118). Idealul hedonistului din epoca clasică era viguros şi decurgea cu o logică absolută din teoria sa despre lume. Idealul hedonistului din epoca elenistică era mai delicat, mai spiritual şi reflecta viaţa unui om cu suflet cultivat şi obosit din punct de vedere moral.

Plăcere şi virtute. Ne găsim la antipodul rigidităţii morale a stoicilor, care s-a dezvoltat tocmai ca o reacţie la epoca în care trăiau. Pentru stoici virtutea există pentru virtute, care este şi scopul final al acţiunii. Pentru epicurei, virtutea există numai ca un mijloc în vederea atingerii plăcerii. Virtutea înseamnă înţelepciunea care ne duce mai sigur la plăcere şi vitejie, care ne ajută să înfrîngem temerile care împiedică plăcerea. Astfel, virtutea este un simplu mijloc, dar necesar desigur scopului nostru, care este doar plăcerea (Diogene Laertiu, *op. cit.*, X, 1, 138 ; Cicero, *De finibus* I, 13,42). Zeii şi oamenii superiori se bucură de înţelepciune şi curaj. Acesta este idealul epicureilor (Diogene Laertiu, op. cit., X, 1, 135).

Individ şi societate. Ca şi stoicii, epicureii găsesc rezolvarea problemei morale în om. Poziţia personală a omului, felul în care omul abordează lumea dinafară şi îi acceptă lucrurile rele, fără a se preocupa să le îndrepte, constituie problema morală cea mai importantă. Omul izolat şi nu omul social constituie problema cea mai grea. La epicurei această aşezare este mai pronunţată şi mai clară decît la stoici. De aceea, filosofia lor socială este atît de redusă.

Scanned with OKEN Scanner

Totuşi, ca şi stoicii, sînt nevoiţi şi epicureii să facă faţă omului în legătura acestuia cu societatea şi mai ales cu cetatea. Viaţa socială nu se sprijină la ei, ca la stoici, pe comunitatea de raţiune, ci pe necesitate şi interes.

Dreptul, contractat de interes. Cetatea se bazează numai pe utilitate. E piedică împotriva daunei pe care acţiunea unui individ o poate provoca celuilalt, mai ales prin pedepsele pe care le poate impune. Legile cetăţii nu sînt în realitate decît nişte contracte, înţelegeri între oameni, care le organizează acţiunile în aşa fel încît să nu producă şi să nu sufere daune. Sînt contracte gîndite de înţelepţi şi care vizează mai ales protejarea lor. Nu pentru că ar exista vreun pericol ca înţelepţii să provoace daune, ci pentru ca să se evite atacul celorlalţi. Dreptul nu e expresia raţiunii, cum spuneau stoicii ; „Dreptul naturii, spunea Epicur, este un contract de interes pentru ca unii să nu aducă şi să nu sufere daune" (Diogene Laertiu, *op. cit.*, X, 1, 150), şi este adresat mai ales înţelepţilor : „Legile sînt făcute pentru înţelepţi, nu pentru ca ei să nu facă nedreptăţi ci ca să nu sufere nedreptăţi" (Stobeu, *Antologie*, 43, 139).

Dreptul nu este aşadar valoare în sine şi nici ţel prin sine ; este doar un mijloc folositor, necesar desigur intereselor ; are autoritate atîta timp cît coincide cu interesul. De aceea nu există un drept natural cu autoritate generală care rezultă din raţiunea universală ; nu există un drept veşnic. Dreptul se formează şi trebuie să se formeze în conformitate cu interesele fiecărei epoci. Prin urmare, există numai un drept pozitiv care se constituie prin înţelegerea membrilor societăţii şi mai ales din iniţiativa înţelepţilor. Era un drept mereu schimbător şi cu autoritate mereu relativă.

Epicureii şi cetatea. Aceste păreri determină şi locul înţelepţilor în cetate şi în viaţa politică. Epicureii ajung la aceeaşi concluzie cu stoicii. Viaţa politică este un rău în sensul că distruge ataraxia sufletului şi de aceea trebuie să se limiteze doar la ceea ce e necesar. Stoicii spun : ceea ce e necesar pentru exercitarea puterii, epicureii spun : ceea ce e necesar pentru ca omul să nu se chinuie şi să nu i se distrugă liniştea sufletească. Pentru evitarea pasiunilor, spun stoicii ; pentru evitarea neplăcerilor, spun epicureii. Cuvîn-

tul de ordine „să trăim ascunşi", atît de vehement combătut de Plutarh în eseul său *Dacă e bine să spunem: să trăim ascunşi* exprimă atît de concis poziţia epicureilor faţă de tumultul vieţii sociale şi politice, şi explică interesul limitat arătat de întreaga şcoală a epicureilor problemelor cetăţii. Se pare că epicureii nu dezaprobă regimul monarhic pentru că le favoriza fuga de viaţa socială (Diogene Laertiu X, 121 ; Lucreţiu, V 1125). În această problemă stoicii, sub influenţa ordinului moral dominant pentru ei, nu numai că au consacrat o parte relativ mai mare gîndirii lor în problemele cetăţii, ci şi-au şi exprimat, aşa cum ştim, preferinţa pentru un regim amestecat, format din elemente monarhice, aristocratice şi democratice.

Prietenia. Evitarea oricărei nelinişti sufleteşti i-a făcut pe epicurei să considere ca o greutate orice legătură socială, mai ales cea familiară. Pentru ei avea o valoare pozitivă numai acea legătură care se forma în mod liber pentru a servi nevoilor sufleteşti ale omului şi a constitui baza tuturor bucuriilor lui spirituale. Aceasta era prietenia lui personală, comunicarea pur spirituală. Ca şi Aristotel, ca şi stoicii, Epicur este partizanul prieteniei pure. Se poate spune că filosofia greacă a dat într-adevăr prieteniei cel mai de seamă loc în relaţiile morale dintre oameni şi că prietenia este o caracteristică de bază a civilizaţiei greceşti. Prietenia este baza indispensabilă, cel mai bogat izvor al fericirii : „Legarea prieteniei este cel mai mare bine pregătit de înţelepciune pentru fericirea întregii vieţi" (Diogene Laertiu, *op. cit.*, X, 1, 148). E un lucru firesc ca sistemele filosofice să pornească de la individul izolat, să neglijeze legăturile impuse fie de natură fie de istorie, să se îndrepte către legăturile personale care se formează în mod liber între cei cu afinităţi spirituale.

CAPITOLUL XXV

SCEPTICI ŞI ECLECTICI

Pyrron şi scepticii. Aproximativ în aceeaşi perioadă în care înfloreau şcolile stoicilor şi epicureilor, s-a dezvoltat şi o altă şcoală, cea a scepticilor, care a încercat şi ea, de pe propriile ei poziţii, să răspundă nevoilor epocii. Şi ea şi-a îndreptat atenţia către omul izolat, punctul ei de plecare era pur senzualist. Şi ea îşi propusese să-l conducă pe om la ataraxie.

Întemeietorul şcolii scepticilor a fost Pyrron din Elea (365—275 î.e.n.). Îi cunoaştem doctrina de la Timon din Phliasion (320—230 î.e.n.), celebrul „silograf" care satiriza în silografiile sale toate teoriile filosofice cu excepţia celei a lui Pyrron. Continuarea acestui curent — pentru că nu se poate vorbi de o şcoală — nu este foarte clară. În orice caz el nu se sfîrşeşte înainte de secolul II e.n. Am putea să-i amintim pe Oenesidemos, din secolul I, şi mai ales pe Sextus Empiricus (secolul II e.n.), din operele căruia culegem cele mai multe informaţii în legătură cu scepticii. Trebuie însă să cuprindem în curentul sceptic şi *Academia de mijloc* începînd cu Arkesilaos, care se trăgea din Pitare în Eolida (în jur de 315—240 î.e.n.) şi, în sfîrşit, de Karneades (aprox. 214—129 î.e.n.), care trebuie considerat întemeietorul noii Academii. Karneades a avut o mare influenţă în timpul său, iar şederea la Roma în 155 î.e.n. a constituit un eveniment în viaţa spirituală a oraşului şi mai ales în transmiterea filosofiei în lumea romană.

Scanned with OKEN Scanner

Abţinerea. Continuînd într-un fel tradiţia sofiştilor dar totodată şi pe cea a şcolii din Megara, scepticii şi-au fundamentat teoria pe incertitudinea oricărei cunoaşteri. Scopul ştiinţei este acela de a cunoaşte mai întîi — „Care e natura lucrurilor ; apoi cum trebuie să ne purtăm cu ele, în sfîrşit care e rezultatul pentru cei care acţionează în acest fel" (Eusebios *Democraţia evanghelică*, XIV, 18,2). Primul punct, pe care se sprijină celelalte două, e imposibil de realizat. Noi, avînd ca singur instrument de cunoaştere percepţia, nu înţelegem decît ceea ce ne apare şi nu ceea ce există cu adevărat ; fenomenele, şi nu lucrurile în sine. Nu înţelegem decît stările de suflet provocate de lucruri. Şi pentru că nu putem să ajungem la lucrurile în sine, e limpede că le putem atribui, după impresiile de moment, calităţi extrem de opuse, fără să fim îndreptăţiţi să susţinem că una sau alta dintre acestea corespunde adevărului. Toate sînt la fel de departe de ceea ce nu ştim ce este. „Aşadar lucrurile sînt la fel de indiferente, nesigure şi imposibil de judecat, pentru că impresiile şi părerile noastre nu sînt nici veridice dar nici false" (Eusebios, *Demonstraţia evanghelică*, XIV, 18, 3, vezi şi Diogene Laertiu, *op. cit.*, IX, 11, 61). Pentru că nu putem ajunge la cunoaştere, pentru că nu putem să decidem ce există şi ce nu există, nu ne rămîne decît să evităm orice părere, să ne abţinem de la orice judecată.

Abţinere şi ataraxie. Evitînd astfel părerile greşite, abordăm lucrurile fără iluzii, liberi de pasiunile şi greşelile pe care le provoacă acestea. Eliberaţi ajungem mai sigur la scopul final pe care îl propune înţeleptul, ataraxia. „Ataraxia, spun scepticii, urmează ca o umbră abţinerea" (Diogene Laertiu, IX § 107).

Nu e uşor de spus pînă unde au dezvoltat teoria probabilităţii Pyrron şi urmaşii lui, sau Academia de mijloc.

Probabilismul. Abţinerea era singura soluţie logică faţă de îndoială. Dar abţinerea totală, cel puţin în viaţa practică, este imposibilă. Omul trebuie să acţioneze şi trebuie să se sprijine pe cîteva date.

Odată însă ce nimic nu e sigur şi toate sînt doar probabile, singurul criteriu al acţiunii este *probabilul*. Considerînd că anume probabilităţi sînt mai probabile decît altele, pornim la acţiune. Există însă totdeauna pericolul ca probabi-

lul să se dovedească neadevărat. Această eventualitate însă este mică de obicei. Nu există alt sprijin pentru acţiune. Să facem aşadar ceea ce după toate indiciile pare mai corect. Karneades a studiat tocmai aceste indicii încercînd să le ierarhizeze.

Relativitatea în acţiune. Nu se cunoaşte aşadar care este scopul ce trebuie urmărit în acţiune şi nici condiţiile în care se întreprinde acţiunea. Nu există reguli stabile cum sînt cele ale dreptului natural la stoici. Nu există decît reguli cu valoare relativă şi eventual corecte, fixate din raţiuni de utilitate. Dreptatea se opune adeseori interesului şi nu există vreo raţiune teoretică absolută care să poată fi preferată interesului. E limpede că filosofia politică a stoicilor, avînd un astfel de punct de plecare, nu ajunge prea departe. Ei nu par a fi ajuns nici la teoria epicureilor asupra contractului social.

Cu ei se termină filosofia socială în Grecia. Ea va fi reluată în operele cîtorva părinţi ai bisericii.

Scepticismul ca sfîrşit. Cu scepticii se încheie şi un alt mare ciclu. Filosofia s-a născut atunci cînd omul şi-a pus întrebarea „ce este", căutînd să cunoască nu aparenţa ci esenţa lucrurilor. Răspunsul, care constă în a include esenţa fiinţelor în elementul lichid, în aer, în infinit sau în oricare alt element, nu mai prezintă astăzi nici o importanţă. Îşi păstrează însă valoarea eternă întrebarea, pentru că ea constituie punctul de plecare necesar oricărei gîndiri filosofice. După cinci secole, de-a lungul cărora grecii au dat acestei întrebări atîtea răspunsuri, sosise momentul să se încheie acest ciclu prin negarea acestei întrebări. Nu există răspuns la întrebarea „ce este ?" Nu există un răspuns cel puţin în sfera căutărilor filosofice pure. S-ar putea să existe dincolo de ea. După afirmarea cunoaşterii, după certitudine în teorie şi în acţiune, exprimată în marile sisteme filosofice, se iveşte din nou poziţia opusă, negarea cunoaşterii şi incertitudinile care rezultă din ea în privinţa teoriei şi a acţiunii.

Scepticismul este mai mult decît o teorie concretă asupra lumii. Este una din modalităţile fundamentale de a se confrunta cu lumea, în toate epocile istorice. În faţa acestei

Scanned with OKEN Scanner

mari negaţii rămăseseră două alternative pentru cei care voiau să rămînă în acest stadiu de ignoranţă.

Eclectismul. Cea dintîi era o nouă poziţie, care ar fi suprimat această negaţie, dar în acea epocă, în cadrele tradiţionale ale filosofiei, secaseră izvoarele creatoare. Lumea antică nu mai putea crea noi sisteme asemănătoare celor ale lui Platon şi Aristotel.

Numai după multe secole aveau să apară mari spirite filosofice, care purtau pecetea geniului. Singurul lucru pe care putea să-l mai realizeze atunci spiritul grec era combinarea de teorii şi idei aparţinînd diverselor sisteme cunoscute. Filosofii acestei epoci, familiarizaţi cu toate cunoştinţele trecutului, ia fiecare ce i se potriveşte din diversele sisteme şi le combină într-o teorie proprie asupra lumii. Această operă de sinteză a sincretismului e caracteristică categoriei de filosofi numiţi *eclectici*, care apar în secolul I î.e.n Ei nu adaugă prea multe lucruri la ceea ce se cunoştea înainte de ei. De aceea nici nu pot fi amintiţi într-o analiză scurtă a filosofiei sociale.

Eclecticii pot fi deosebiţi după şcoala de la care îşi împrumută cu predilecţie preceptele. Sînt astfel eclecticii Academiei noi, aşa cum e Thrasyllos în secolul I î.e.n., şi eclecticii care se leagă mai mult de stoici, Panaitios (180—110 î.e.n.) şi Poseidonios (175—90 î.e.n.). Aceştia din urmă sînt poate reprezentanţii cei mai de seamă ai eclectismului filosofic.

Depăşirea raţiunii. Mai există şi o altă cale mai de preţ pentru ieşirea din negarea cunoaşterii. Deoarece cunoaşterea, care îşi permite să-ţi organizeze într-un mod just viaţa nu există, şi astfel omul nu poate să-şi determine evoluţia prin propriile lui puteri, trebuie să-şi găsească o direcţie dincolo de el, dincolo de cunoaşterea umană, dincolo de cunoaşterea pe care i-o dă raţiunea. Astfel, cea mai importantă problemă a epocii îl apropia în mod fatal pe gînditor de forţele supraomeneşti care determină viaţa omului şi a lumii. Venise vremea căutărilor teologice. Raţiunea antică greacă, în forma ei clasică, în universalitatea ei pură, părea acum insuficientă pentru a-i da omului soluţia de care avea nevoie. Venise vremea ca omul să treacă „dincolo de raţiune". Aceasta a

Scanned with OKEN Scanner

fost ultima misiune a filosofiei greceşti, pe care şi-a îndeplinit-o prin mari realizări spirituale. Am putea să împărţim aceste realizări în două mari categorii. Prima cuprinde operele care sînt consacrate osaturii, organizării raţionale a ideii creştine. A doua cuprinde opera neo-platonicilor, care nu a fost influenţată de mişcarea creştină şi care culminează cu *Eneadele* lui Plotin, ultimul titan al filosofiei greceşti.

În aceste cadre, dispar aproape toate ideile filosofiei sociale. Nu legăturile dintre oameni, ci legătura oamenilor cu Dumnezeu prezintă acum interes. Ideile filosofiei sociale renasc mai tîrziu, cînd Augustin cu *Civitas Dei* defineşte sensul istoriei şi cercetează locul bisericii în viaţa lumii. Dar am ajuns deja dincolo de limitele Greciei şi ale gîndirii greceşti, dincolo de limitele pe care ni le-am propus pentru acest studiu.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

I. TEXTE ȘI COMENTARII

Presocraticii

DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., ed. a 9-a de Walter Kranz, Berlin, Weidmann 1959—1960.

MULLACH, — *Fragmenta philosophorum Graecorum*, 3 vol., Firmin-Didot : 1860—1881 etc.

Heraclit

I. BYWATER, *Heraclit Ephesii fragmenta*, Oxford, 1877.

H. DIELS, *Herakleitos*, ed. a 2-a, Berlin, 1909.

R. WALZER, *Eraclito*, Firenze, 1939.

G. S. KIRK, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, A Critical Study with Introduction, Text and Translation, Cambridge, 1954.

Heinrich QUIRING, *Heraklit, Worte tonen durch Jahrtausende*, griechisch und deutch, Berlin, 1959.

Abel JEANNIERE, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, avec la traduction intégrale des Fragments, Paris, 1959.

Franz Josef BRECHT, *Heraklit*, Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie, Heidelberg, 1936.

Parmenide

H. DIELS, *Das Lehrgedicht des Parmenides*, Berlin, 1897.

W. J. VERDENIUS, *Parmenides*, Comments on his Poem, Amsterdam, 1942.

Mario UNTERSTEINER, *Parmenide*, Testimonianze e Frammenti, Introduzione, Traduzione e Commento, Firenze, 1958.

Scanned with OKEN Scanner

Leonardo TARAN, *Parmenides*, A Text with Translation, Commentary and Critical Essays, Princeton, 1965.

Pitagora şi pitagoreicii

M. T. Cardini, *Pitagorici*, Testimonianze e Frammenti, 2 vol., Firenze, 1958—1962.

H. THESLEFF, *The Phytagorean Texts of the Hellenistic Period*, 1965.

Empedocle

E. BIGNONET, *Empedocle*, Torino, 1916.

Sofiştii

Sofisti, Testimonianze e Frammenti, Introduzione, traduzione e commento, Firenze, 1949—1962.

Socrate şi socraticii

H. MULACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Tome III, Paris, 1864.

Aristip şi şcoala sa

Erich MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*, Leiden, 1961.

Platon

În greacă

J. SYCOUTRIS, *Banchetul lui Platon*, Atena, 1937.

B. LAOURDAS, *Ion de Platon*, Ediţie critică, comentată, Pireu, 1937.

C. GEORGOULIS, *Republica lui Platon*, Ediţie critică, comentată, 1939.

I. THEODORACOPOULOS, *Fedru de Platon*, Introducere, comentarii, explicaţii şi traducere, Atena, 1948.

N. KORKOFINGAS, *Menexene de Platon*, Introducere, text, traducere, Atena, 1951.

Dem. VAFIADIS, *Sofistul de Platon*, Introducere, analiză, Salonic, 1955.

Dem. VAFIADIS, *Republica lui Platon*. Introducere, analiză de text, Salonic, 1955.

Aristotel

Ediţia Academiei din Berlin, aparţinînd lui BEKKER, BRANDIS, ROSE, USENER, BONITZ (1831—1870).

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Constantin Tsatsos şi filosofia socială (Romul Munteanu) V

Cuvînt către cititorii din România (Constantin Tsatsos) XV

I Înţelesul şi importanţa filosofiei. Filosofia socială . . 1
II Problema istoriei filosofiei 10
III Apariţia filosofiei în Grecia 17
IV Perioada cosmologică 26
V Sofistica 40
VI Socrate 59
VII Şcolile socratice 71
VIII Locul istoric al lui Platon 81
IX Teoria platonică a ideii 89
X Binele şi viaţa sufletului 104
XI Cetatea platonică 115
XII Tradiţia platonică 160
XIII Viaţa şi opera lui Aristotel 162
XIV Ontologia lui Aristotel 166
XV Entelechie şi teleologie 180
XVI Organism vital, suflet şi raţiune 191
XVII Raţiune practică — Practică — Virtute — Fericire . . 208
XVIII Ideea de dreptate şi felurile de drept 226
XIX Viaţa cetăţilor istorice 233
XX Viaţa cetăţii ideale 247

Scanned with OKEN Scanner

XXI Tradiția aristotelică 261
XXII Filosofia elenistică 264
XXIII Stoicii 267
XXIV Epicureii 278
XXV Sceptici și eclectici 287

Bibliografie selectivă 292

Scanned with OKEN Scanner

Lector : MIHAELA CIUNCAN
Tehnoredactor : NICOLAE ŞERBĂNESCU

Tiraj 10.820 ex. broşate Bun de tipar : 22.06.1979
Coli tipar 20,5

Tiparul executat sub comanda
nr. 392 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97
Bucureşti,
Republica Socialistă România